NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

# ERÔS OU AGAPÈ

## COMMENT CENTRER LA CONSCIENCE CHRÉTIENNE

(suite)

### III. *Synthèse : l'amour*

En partant de la vue métaphysique de saint Thomas et en tâchant de rendre compte, dans ce contexte métaphysique, des exigences psychologiques et morales des scotistes, n'arriverait-on pas à une compréhension de l'amour qui ne laisserait rien perdre de cette double richesse traditionnelle ?

Le mystère de l'amour se ramène au mystère de *l'être* et de *l'unité*. L'amour, disait saint Thomas, est l'activité fondamentale de l'être. En nous il est notre être spirituel en tant qu'actif et il y a continuité entre être et agir comme entre acte premier et acte second. L'amour n'est rien autre que l'exercice même de notre être, de notre forme d'être (1). On va donc retrouver en lui les divers degrés d'analogie que l'on distingue dans l'être et dans l'agir. Et comme l'activité fondamentale de tout être est de réaliser ou de vivre l'unité qui lui est propre, tout amour sera la tendance active vers l'unité, plus ou moins intense selon le degré d'être auquel il répond ; ou bien sera, dans l'être parfait, cette unité active elle-même sous la forme de l'identification totale avec soi-même.

A notre degré d'esprit créé, cette activité constitutive qui nous travaille et nous soulève d'un incessant besoin d'unité nous porte à « l'union » de plus en plus intime non seulement avec nous-mêmes, mais avec les autres hommes et surtout avec Dieu. « *Union* » *avec nous-mêmes*, disons-nous, c'est-à-dire unité en train de se faire plutôt qu'unité déjà faite, puisque notre forme d'être est soumise au devenir, et n'est capable que d'une unité détendue et imparfaite.

(1) Voir *N.R.Th.*, 1950, p. 3.

à franchir. On ne sort pas de l'infini. Ni repli sur soi, ni sortie de soi, l'amour divin que découvre la pure raison apparaît comme la simple et sereine diffusion d'une source totalement lumineuse et généreuse à l'infini.

Quand Il crée « liberrimo consilio », c'est encore par amour — puisque l'amour est l'aspect actif de l'être et que la création est la seule activité divine, que la raison lise dans ce monde fini — quand Il crée, Dieu manifeste un amour d'une totale gratuité, puisqu'il préexiste à son objet et produit l'amabilité même de ce dernier sans possibilité d'enrichissement pour le Créateur. Il suscite des images de lui-même capables d'être à leur manière des sources d'amour conscient et en cela consiste sa « gloire », seule fin que nous puissions concevoir à la création.

Cette vue rationnelle ne peut qu'en apparence éveiller l'image d'un égoïsme dans l'Etre divin contemplé comme une solitude. Car il n'est pas question de dérèglement dans l'amour de soi pour l'être qui est seul nécessaire et ne peut être aimé qu'infiniment.

Mais Jésus-Christ est venu révéler de l'entièrement neuf sur l'amour en Dieu. Non seulement Dieu a de l'amour, mais il « est Agapè » (2), ce que saint Thomas interprète : « Ipsa essentia divina caritas est » (3). Jésus dira et montrera ce que signifie la charité divine (4) par sa vie et sa mort. Et cela découlait de la merveille qu'il nous révélait sur l'être (existentiel) de l'amour. En Dieu n'existe pas cette solitude que croyait y découvrir notre raison. La vie divine est une société de personnes. Ainsi l'amour ou l'être absolu n'a pu subsister de toute éternité que dans un échange d'amour. Le Père engendre le Verbe comme la parfaite image de lui-même, en lui communiquant la totalité de la nature divine qu'il possède à sa source, et seul cet acte de paternité le distingue de son Fils. Possédant en commun l'amour qui fait la substance de leur vie, toute leur activité de spirateurs actifs est de faire procéder d'eux le « Don » par excellence, l'Amour personnifié et comme « extasié » (5).

---

(2) I Jo., IV, 8.
(3) Cfr *II° II°°*, q. 23, a. 2, ad 1.
(4) Jo. XV, 13.
(5) G. Salet, *Le mystère de la charité divine*, dans les *Rech. de sc. relig.*, 1938, p. 5-30; cfr M. T. L. Penido, *Gloses sur la procession d'amour dans la Trinité*, dans les *Ephem. theol. Lovan.*, 1937, p. 33-68. Nous ne voulons nullement suggérer par là que les processions du Fils et du Saint-Esprit soient toutes deux des processions d'amour. En Dieu, intelligence et volonté ne sont pas des facultés distinctes entre elles ni de la substance divine. Dieu agit par sa substance même. Dire que le Verbe procède par voie d'intelligence n'implique pas, croyons-nous, que l'amour soit absent de sa génération, même s'il n'en est pas l'élément formel (cfr Jo., V, 20), ni que la luminosité intelligible soit absente de la procession de l'Esprit de vérité (Jo., XIV, 17). Et si l'intelligence en Dieu est génératrice, n'est-ce pas parce qu'elle est identique à l'amour ? Notre intelligence elle-même ne peut engendrer sa connaissance de l'être réel que parce qu'elle est un dynamisme, c'est-à-dire que parce qu'elle vit de notre tendance d'amour foncier.

L'amour absolu, où la révélation trinitaire montre le type de tous les amours créés, se révèle donc à notre foi comme la volonté d'une *communion de personnes,* une volonté qui veut à « l'autre » le même bien qu'à soi, tellement qu'aucune des personnes ne veut garder pour soi seule le bien divin. Dire que le Père s'aime ou se glorifie (6) — en excluant évidemment tout amour réflexif — n'a pas de sens si l'on ne pense en même temps qu'il aime et glorifie le Fils et l'Esprit par le même acte d'amour dont il s'aime lui-même, puisque sa bonté est numériquement celle des autres personnes divines. La génération et la spiration active, opérations de don, sont les seules activités intratrinitaires qui nous soient révélées. La spiration passive est l'amour envisagé dans son fruit plutôt que dans sa source; le Saint-Esprit qui est le don des Spirateurs, ne se referme pas pour autant sur lui-même, n'étant pas, comme personne, distinct de l'amour des spirateurs. Il est l'amour comme activité subsistante du Père et du Fils considérés comme unis en une seule activité. Il est donc une activité subsistante de communion. Ainsi chaque personne n'a en propre que cela même qui la fait relative aux deux autres : la paternité, la filiation, la spiration. Tout ce qui n'est pas relation est commun au sens de l'identité stricte.

Et cette double communication, ce don mutuel intratrinitaire est spontanéité absolue puisque l'une de ces opérations engendre et l'autre fait procéder une personne, qui n'est donc pas logiquement antérieure à l'opération elle-même bien qu'elle soit éternelle au même titre. Celle-ci ne peut donc être « attirée » par l'amabilité de son terme et l'amour dans la Trinité est totalement gratuit tout en étant absolument nécessaire.

Les profondeurs que dévoile le mystère trinitaire sur l'amour comme communion de personnes dans la stricte unité d'une nature ont fait s'écrier un grand penseur chrétien : « S'aimer soi-même en aimant sincèrement un autre; se donner et se redoubler par ce don; se voir autre en soi-même et se voir soi-même en autrui; n'être point solitaire et être seul; s'unir et s'embrasser en se distinguant; avoir tout en commun sans rien confondre et rester deux pour se fondre sans cesse comme en un tout unique et dans un seul être... c'est le cri naturel du cœur » (7).

Comme tout ce que nous souhaiterions de plus parfait et de plus généreux dans nos amours humains est réalisé sur un mode que nous n'aurions pu même imaginer, tant il dépasse nos possibilités humaines de concevoir et de réaliser ! L'unité est parfaite puisque la substance est numériquement une; les personnes restent pourtant réellement distinctes entre elles de sorte que l'unité n'est aucunement confu-

---

(6) Cfr Jo., XII, 28.
(7) Blondel M., *L'action,* p. 254.

sion; la communion ne peut donc se penser plus profonde que n'est celle-là. Ni plus totale non plus, puisqu'elle fait communiquer tout ce qui, dans chaque personne, est absolu et ne laisse « en propre » à chacune que l'élément relatif qui fonde précisément la communauté personnelle. Entière gratuité de l'amour : égoïsme impossible, puisque l'objet d'amour peut être aimé d'une dilection infinie et qu'aucun repli sur soi-même, aucune duplicité n'est pensable dans cette simplicité de plénitude. Et pourtant le don total que chaque personne fait aux autres de ce qu'elle possède d'absolu ne dépouille pas la personne donnante de ce qu'elle donne, puisqu'elle ne peut évidemment se défaire de ce qui fait sa substance. Seulement cette substance est « commune » et indivise. Toute la richesse qui, en nous, existe sous la forme de facultés distinctes et combien précieuses d'intelligence, de volonté, de cœur, tout cela est commun aux trois personnes au point qu'une personne ne peut avoir une pensée, une affection qui ne soit partagée par les autres. « Velle alicui bonum » est ici identiquement « velle se alteri » et « velle sibi alterum » et, dans les deux cas, c'est inévitablement le bien totalement saturant et béatifiant que l'on veut. Jamais l'intelligence humaine n'aurait pu inventer pareille doctrine de l'amour. Et même après la révélation, le mode propre de la Trinité et de l'amour en Dieu nous reste un mystère au sens strict (8).

2. *L'amour dans l'homme.*

Mais si la Révélation nous a appris cette nouveauté souveraine sur la constitution trinitaire de l'être en Dieu, il faut dire maintenant que tout être, parce qu'il est participation de cet Être-là, portera en lui des traces de la Trinité; non pas que l'on puisse, à partir de la créature, découvrir et encore moins comprendre le mystère de Dieu, puisque le mode propre de Dieu nous échappe totalement et que, sans la Révélation, rien ne nous eût autorisé à reporter en Dieu nos constatations humaines. Mais maintenant, nous basant sur la Révélation et nous tenant à un point de vue existentiel, nous pouvons tirer les conséquences du fait révélé, à savoir la constitution « trinitaire » de l'être. Nous pouvons dire que la nature humaine participe, dans ce qu'elle a de naturel à l'être trinitaire et que « etiam homo totius Trinitatis est imago » (9). Pour preuve : son intelligence et sa volonté dans l'unité d'une personne spirituelle.

C'est « l'explication » augustinienne de la Trinité. Il ne serait d'ailleurs pas difficile de trouver dans l'univers matériel, en passant

(8) G. de Broglie, *Du caractère mystérieux de notre élévation surnaturelle*, dans la *Nouv. Rev. Théol.*, 1937, p. 337-376.
(9) *I*, q. 36, a. 2.

par tous les degrés d'être, les vestiges d'un amour participé de la Trinité.

Le rythme qui semble être le mouvement foncier et constituer la cohésion de cet univers inanimé n'est-il pas « ternaire » ? Une sortie de soi toujours ramenée à l'unité ? Tous les rythmes de notre monde : celui des soleils, comme celui des saisons et des jours, des vies qui ont leur croissance et leur déclin ; les flux et les reflux, et les choses qui respirent, les chocs et leurs résistances, toutes les ondes et leurs harmonies, jusqu'aux illuminations suivies de sécheresses dans les âmes mystiques, expansion et recueillement, tout est courbé sous le rythme qui tend vers le don de soi dans un dédoublement et revient à soi dans l'unité, sorte de musique fondamentale de l'univers matériel essayant sur son mode à lui le thème unique de l'amour reflété de la Trinité ([10]).

N'insistons pas sur les applications dans cette extrémité du monde si peu pénétrée par notre intelligence, où saint Thomas disait cependant qu'il y avait une aspiration à ressembler à Dieu : « Omnia appetunt assimilari Deo » ([11]). Du moins, « rien n'empêche le philosophe de pousser jusqu'au bout l'idée que le mysticisme lui suggère, d'un univers qui ne serait que l'aspect visible et tangible de l'amour et du besoin d'aimer », a dit Bergson dans *Les deux sources* ([12]) ; et ailleurs : « La notion fondamentale de l'univers est une note de générosité » ([13]).

A. *Amour de l'homme pour l'homme.*

Quand elle arrive à l'*homme*, la participation de l'amour va essayer cette réussite de reproduire une *image de la société trinitaire dans une société d'esprits incarnés*. Et ainsi s'éclairent les manifestations, contradictoires jusqu'ici, de l'amour humain ; tendance à l'*unité* entre ceux qui s'aiment, et pourtant irréductible *dualité* des intériorités spirituelles.

Mais on peut mesurer la distance qui sépare l'exemplaire divin de ses participations dans l'homme. Là où une stricte unité de nature et de substance rendait indivis le bien des Trois, non seulement possession commune, mais Etre numériquement commun, on ne retrouve plus que l'unité générique d'une humanité éparpillée dans des individus, non seulement distincts, mais séparés par la matière où est engagé intrinsèquement l'esprit. Et de plus chaque personne n'est plus complètement unifiée en elle-même. Son essence même souffre d'être détendue dans l'espace et dans la succession. Nous ne sommes jamais présents qu'à une partie ou à une phase de nous-mêmes. Et

(10) Cfr Groupe lyonnais, *Formes, vie et pensée* et *Les rythmes et la vie.*
(11) *III Contra Gentes*, c. 19.
(12) *Les deux sources*, p. 274.
(13) *La pensée et le mouvant*, p. 317.

si nous sommes distants de nous, comment être totalement présents à un autre esprit, surtout à un autre esprit charnel, atteint de la même dispersion ? La volontariété du don qui, en Dieu, était totale se mêle, chez nous, d'involontaire. D'une part donc, le bien que nous voulons à l'autre et que nous apportons à sa communion est immensément loin d'être le bien total; d'autre part il est loin même d'être le bien que serait notre personne totale.

Mais de plus, voici que la distance s'accentue entre le type divin et nos amours, quand nous en regardons le *mode de communication.* Dans la Trinité, chaque personne communique aux autres tout ce qu'elle a d'absolu, sans plus rien garder d'exclusivement propre que la seule relation qui la constitue donnante ou donnée, puisque la personne comme telle est pure relation et que tout ce qui, en elle, n'est pas relatif est commun aux trois personnes; et en même temps elle ne perd rien dans cette communication puisque le bien communiqué est rigoureusement commun. Mais nous, ne sommes-nous pas en un sens — bien modeste sans doute — des substances séparées l'une de l'autre ? Et dans la plus intime amitié, ce qui nous reste en propre au moment où nous voulons le plus nous communiquer, est-ce seulement une pure relation qui nous distinguerait de l'autre comme le donnant du donné ? N'y a-t-il pas cette individualité charnelle qui, jamais, ne devient totalement lumineuse au regard spirituel de l'autre, sauf si cet autre est Dieu; individualité charnelle qui reste, par sa constitution même, égocentrique, comme nous le reconnaissions plus haut de la sensibilité; et du moins qui oppose toujours cette extériorité spatiale, que la sensibilité voudrait vaincre par la fusion sans y réussir, puisque la fusion parfaite serait cette fois la mort de l'altérité. « C'est une étrange solitude que les corps, et tout ce qu'on a pu dire de l'union n'est rien, auprès de la solitude qu'ils causent » (14). Cette dernière remarque vaut des amours entre personnes humaines. Notre amour pour Dieu y échappe puisque Dieu nous est plus intime que nous-mêmes. Nous y reviendrons tout de suite.

En Dieu, l'amour, disions-nous encore, est entièrement *gratuit* et les personnes ne cherchent pas d'enrichissement en faisant procéder d'elles l'autre personne. Nul égoïsme n'est donc possible en Dieu, pas plus à ce titre-là qu'à tout autre. Pour nos amours d'hommes noyés dans l'indigence et le besoin, au contraire, l'objet aimé est nécessairement aussi un enrichissement personnel. En cela point de mal. Car l'amour sincère voit dans ces richesses une première communication de Dieu ou de l'aimé, un prélude à la communion. Il trouve même en elles un moyen de se rassembler et de s'unifier davantage, lui qui est dispersé comme notre être — et ainsi d'apporter à cette communion un « je » suffisamment présent et riche. Mais

(14) M. Blondel, *L'Action*, 1re éd., 1893, p. 256.

il devient égoïsme lorsque, cessant de voir dans ces enrichissements une phase de la communion, il les rapporte au moi individuel et solitaire et fait de ce dernier un petit absolu. On sait que notre amour ne rencontre que trop de connivences dans notre sensibilité et notre concupiscence pour ce genre d'usurpation ou d'idolâtrie du moi. Une autre idolâtrie consisterait à porter à l'aimé humain un amour sans mesure que seule mérite une personne divine comme nous le remarquions plus haut.

Ces quelques remarques mesurent la distance de notre amour à celui de l'Exemplaire divin. Mais parce que notre amour est pourtant une réelle participation de l'amour tel qu'il est en Dieu, à côté de ces différences, il reste en lui une *ressemblance* singulière qui fait tout le prix de nos affections humaines. Car tout imparfaite qu'elle est, la démarche d'amour dont nous sommes capables reste une démarche d'authentique communion. Les conditions d'isolement relatif dans lesquelles elle se réalise vont la marquer d'une souffrance que l'on pourrait dire constitutive de tout amour humain. Et une des plus belles preuves de l'existence de Dieu serait sans doute à trouver dans l'aspiration humaine à une communion totale, image de l'unité divine. Souffrance qui devient plus aiguë lorsque l'esprit découvre en lui cet égoïsme de la concupiscence, si opposé à la gratuité de l'amour vrai. Ces limites mêlent à tout amour profond un parfum d'humilité. Comme il est dans la psychologie de l'amour — c'est comme un vestige en lui de la gratuité divine — de ne pas remarquer les limitations de l'aimé, tout en prenant une vive conscience de sa pauvreté propre, l'humilité se nuance d'*admiration et de reconnaissance* pour l'autre qui se donne (15) et que notre amour transfigure. Image de l'admiration du Père pour son Verbe, « splendor patris » ; de la reconnaissance parfaite du Fils pour le Père, « plénitude jaillissante » (16), et de l'Esprit, extase d'amour.

La communion vraie que réalise l'amour humain consiste à nous faire vivre consciemment, d'une *conscience directe* plus que réflexe, l'unité préexistante qui nous fait communiquer dans l'être à nos frères humains. Nous dirons plus tard combien cette unité se resserre encore entre frères dans le Christ. Ce n'est pas seulement une union de connaissance ; c'est un effort de *tendance affective et volitive* qui nous devient présente par la connaissance. Dans ce tout tendentiel, affectif et lumineux, qu'est notre conscience spirituelle, à la place d'une conscience de notre moi, l'amour suscite une conscience d'un « nous » où le « je » et le « tu » sont intimement solidaires.

Sans doute, ontologiquement, le « je » n'aura pas à se supprimer ou à renier sa destinée spirituelle, puisque lui aussi est esprit et qu'il n'y

(15) L. Vander Kerken, *Menselijke liefde en vriendschap*, dans *Bijdragen*, t. VII, 1946, p. 179.
(16) Selon S. Jean Damascène, *De Fid. Orth.*, I, 12.

aurait d'ailleurs plus communion s'il cessait d'exister et d'être présent. Cela est donc bien acquis : le « je », dans la communion, ne s'évanouit pas. Comment rendrons-nous compte, dès lors, de la direction allocentrique, extatique, de la volonté de « se donner », du mouvement de générosité, qui sont incontestablement dans la psychologie de l'amour, même en ses réalisations humaines et que saint Thomas, on se le rappelle, avait si délicatement saisis ? Ici encore, l'ontologie vient à notre aide. Nous avons reconnu que notre être d'esprit, incarné et « contracté » dans notre individualité charnelle, gardait une relation transcendantale à toutes les autres individualités qui épanouissent, à leur multiple manière, les virtualités de l'esprit total que notre « je » limité ne pouvait révéler. Il est normal que ce « je », en prenant conscience de lui-même, prenne non moins conscience de cette insuffisance personnelle qui le relie à tous ses semblables ; qui fait même retentir en lui la voix de tous ces autres à la façon de l'appel d'une indigence. Toute conscience du moi si elle était assez profonde inclurait donc, au moins implicitement, une conscience des autres. On entend conscience au sens largement compréhensif que nous venons de rappeler.

L'amour pour le prochain, en tant qu'il dit communion, nous fait privilégier, dans cette conscience, l'attention à l'autre ; il nous fait privilégier, dans la tendance consciente qu'est notre être, cet aspect de tendance à l'autre. Non qu'il renie l'adhésion consciente au moi ; celle-ci n'était que trop exclusivement présente à son intention et à sa volonté ; elle n'était d'ailleurs aussi que trop favorisée par la concupiscence ancrée en nous. C'est pourquoi, en pratique, la communion se présente principalement à notre conscience sous la forme d'une sortie de notre moi en ce qu'il avait d'exclusif, d'égoïste, de refermé sur lui-même, de faux absolu ; elle prend quasi inévitablement la nuance de « don de soi », d'abandon de cet excès d'égocentrisme qui nous est connaturel depuis le péché. L'amour est vraiment une extase qui nous fait sortir de notre moi charnel, auquel surtout nous risquons de nous identifier par notre sensibilité infectée d'égoïsme. Il apparaîtra donc normalement comme une abnégation, un sacrifice de nos intérêts temporels et, à ce titre, une gratuité et un désintéressement, tâchant de retrouver ainsi à sa mesure la parfaite gratuité divine. D'autant plus que la mutuelle extériorité de l'aimant et de l'aimé, la limitation de leurs individualités font apparaître le perfectionnement apporté à l'un par l'acte d'amour, comme un élément qui manquera à l'autre, dans une certaine mesure ([17]).

Ces vues permettent de comprendre et d'intégrer facilement les descriptions scotistes si attrayantes de l'amour extatique et de sa finalité morale, de sa gratuité, sans tomber dans la déficience métaphysi-

(17) L. Vander Kerken, *art. cit.*, p. 179.

que de Duns Scot, et sans devoir admettre l'aspect négatif de sa doctrine. Elles permettent aussi de mettre en relief la nécessité, pastorale et réaliste, d'insister sur la générosité de l'amour, notre moi allant de son propre poids à se privilégier indûment au détriment de l'autre. On ne court pas, pour autant, le risque de fausser notre ontologie, car ce n'est pas le moi que l'on supprime mais l'excès du moi. On prend une conscience plus nette et plus métaphysique aussi (et nous le verrons, plus chrétienne) de notre être comme relatif aux autres et plus encore comme relatif à Dieu, nous allons y venir tout de suite.

Aimer, pourra-t-on dire, c'est abandonner ce moi clos que nous revêtons instinctivement comme une cuirasse isolante, pour retrouver le vrai « je » ontologique où s'entrecroise nécessairement toute une trame de relations. Sous son aspect psychologique, l'amour est donc la prise ou la reprise de conscience de notre être. L'union ou la communion avec les autres préexistait, dans notre être et dans notre acte premier, à cette prise de conscience, mais comme l'amour est avant tout un « acte » de volonté, autant et plus qu'il est une conscience, il fait passer à l'acte second cette puissance préexistante. Il apporte donc quelque chose de réel à notre union ontologique elle-même ; il noue un nouveau lien, et donc réalise une nouvelle intimité, car notre être étant l'être d'une personne libre et morale, s'achève ontologiquement par une activité libre et consciente. Ce n'est donc pas purement l'ontologique préexistant qui arrive à la conscience aimante. Il arrive modifié et enrichi par l'acte d'amour, qui participe ainsi au pouvoir *créateur* de Dieu, puisqu'il est un achèvement de notre être.

Aussi n'est-il pas étonnant que, sur le plan corporel, l'amour conjugal, forme privilégiée de l'amour humain, aboutisse à susciter un nouvel être où père et mère retrouvent le don de l'autre et leur propre don en l'unité d'un seul être personnel. Mais cette unité personnelle, fruit de leur amour, n'est pas, comme en Dieu leur amour lui-même personnifié, il est un « aimé », l'amour humain ne pouvant aller jusqu'à cette intensité qui le rende subsistant ([18]). Tous les amours spirituels créent ainsi une nouvelle unité de l'esprit où l'un se transporte dans l'autre et réciproquement, si bien que mon idéal devient celui de l'autre et que les pensées de l'autre sont les miennes, l'esprit ayant cette propriété d'être pénétrable par un autre esprit et n'étant limité, dans cette intimité réciproque, que par sa condition charnelle. Encore une fois, « se transporter » veut dire ici tisser un nouveau lien ontologique qu'il appartient à notre libre décision de nouer ; ou encore, c'est faire l'effort qui nous permet de coïncider avec une autre intériorité spirituelle, avec ses pensées et ses affections.

(18) Cfr G. Salet, *Le mystère de la charité divine*, dans *Rech. Sc. Relig.*, 1938, p. 20-21 et note 4.

Ce point de vue ontologique éclaire aussi la distinction classique d'amour de *concupiscence et d'amitié*, dans nos amours entre personnes humaines. Nous avions vu qu'en Dieu ces deux formes ne sont distinctes que d'une pure distinction de raison, car le bien que les personnes divines se veulent, s'identifie avec leur personne propre autant qu'avec la personne de l'autre.

Par le fait de leur extériorité substantielle et leur incoercible penchant à se considérer comme des unités individuelles, les amants humains, en portant leur attention et leur affection sur l'autre, considèrent leur propre moi comme une « possession » qu'ils apportent à l'aimé et réciproquement font de l'aimé une possession relativement à leur moi qu'ils aiment. Psychologiquement et ontologiquement, le défaut d'unité entre les êtres accentue la distinction entre ces deux formes d'amour. Mais on voit pourtant que l'amour d'amitié réalise formellement l'idée propre d'amour qui est communion, puisque la possession propre à l'amour de concupiscence n'est qu'un moyen de réaliser cette communion. Moyen nécessaire et même essentiel, soit, mais qui fait de l'amour de concupiscence un amour « secundum quid » au dire de saint Thomas.

B. *Amour de l'homme pour lui-même.*

Nous avons jusqu'ici porté notre attention sur l'amour humain de l'autre comme autre, avec lequel cet amour réalise une communion. Et ce n'est qu'indirectement que nous avons fait allusion à l'amour de l'homme pour lui-même. Nous n'avons à y revenir que pour montrer aussi, dans l'amour de soi sainement entendu, un aspect non négligeable de vraie communion.

L'homme ne s'aime qu'en tant qu'il est. Or, nous subsistons essentiellement par une relation à Dieu qui nous crée, incessamment, insérés dans les multiples relations qui nous rapportent constamment au reste du monde des esprits et des corps. Nous aimer avec cette constitution-là nous empêche de nous aimer avec exclusivisme. Nous ne pouvons nous porter qu'un amour relatif et essentiellement ouvert qui inclut l'amour de Dieu et du prochain, ou encore, notre amour envers nous-mêmes ne sera absolu que dans la mesure où il atteindra en nous de l'absolu, c'est-à-dire cette présence créatrice de Dieu qui nous constitue dans l'être. Nous verrons, quand nous arriverons à la charité, que cette présence divine devient étrangement proche et nous nous étonnerons de pouvoir aimer du même amour théologal Dieu, nous et le prochain en Dieu.

S'aimer de cette façon relative et ouverte n'est donc pas de l'égoïsme, tout juste de l'égocentrisme, mais ordonné à la communion. Dire « communion avec nous-mêmes » serait un terme assez impropre puisque le mot semble réservé à une « union avec » l'autre. Identité avec nous-mêmes, adhésion à nous-mêmes, oui, mais avec ce nous-mêmes à

qui nous ne pouvons être présents sans être en présence de Dieu et des autres. L'amour de soi devient égoïsme dès qu'il oublie cette relation. Notre sensibilité l'oublie automatiquement depuis le péché; c'est pourquoi nous disions qu'elle est concupiscence. Notre amour spirituel, pour autant qu'il se modèle sur l'expérience vulgaire spontanée et sur ce que l'on « perçoit », est quasi instinctivement porté à faire de nous des absolus, des individualités ayant une réalité « séparée ». Dans cette mesure, en effet, il dépend presque exclusivement de la sensibilité. La masse, quand elle fait abstraction de la puissance de la charité surnaturelle, vit dans cette idolâtrie plus ou moins consciente du moi. Dans la cité terrestre, cet égoïsme est quasi universel (19). La charité y apparaît comme un miracle. De même que nous découvrirons dans l'amour vrai l'étoffe où se taille toute la vie morale, c'est dans cet égoïsme que se situe n'importe quel péché. Tout péché n'est qu'une forme d'égoïsme. Il est par conséquent le seul obstacle à la communion par son attitude spécifique elle-même; il est l'opacité et l'isolement introduits dans le lumineux échange d'amour qui fait la trame de l'univers créé.

A-t-on remarqué que, si ces considérations sont vraies, l'amour ordonné de nous-mêmes nous interdit de nous aimer sans aimer en même temps un autre que nous ? Nous aimer comme relatifs à Dieu ou comme une humble participation de Dieu nous fait aimer Dieu plus que nous-mêmes dans l'acte même où nous nous portons de l'amour. Et nous aimer comme lié aux autres par une relation nécessaire implique que nous leur donnons une participation de l'amour que nous avons pour nous. Cette impossibilité de nous prendre comme objet exclusif d'amour sans sortir de l'ordre est une conséquence de notre participation à l'amour tel qu'il est dans la Trinité où une Personne ne peut s'aimer sans aimer les deux autres.

Nous devons aimer notre prochain « comme » nous-mêmes, aussi en ce sens métaphysique. Cela fait que l'amour du prochain est une condition d'un amour ordonné de nous-mêmes. Et ceci devient considérable dans la siuation concrète de l'homme pécheur où nous sommes tous. Car s'il est vrai que nous avons à lutter contre l'égoïsme inhérent à tout amour non contrôlé de nous-mêmes, et que seule la sortie de nous-mêmes vers les autres (et vers Dieu comme nous le dirons à l'instant) nous libère, en fait, de l'égoïsme, il faut avouer que l'amour pour les autres est la meilleure forme pratique de notre amour pour nous.

---

(19) Ce que les instincts promettent, s'ils sont laissés à eux-mêmes, est bien décrit dans le livre du docteur E. De Greeff, *Notre destinée et nos instincts*. Mais ce livre, avant tout expérimental, ne parle pas des instincts spirituels ou surnaturels qui permettraient d'être un peu moins pessimistes; ni de l'effort de la personnalité ou de puissantes personnalités chrétiennes qui peuvent influencer les destinées humaines.

C. *Amour de l'homme pour Dieu.*

Lorsque l'« autre » est Dieu, notre amour prend, du point de vue ontologique où nous sommes, une signification très particulière. Il imite, plus parfaitement que notre amour d'homme à homme, l'amour trinitaire. Car ici la limitation de notre individualité charnelle n'arrête plus la pénétration en nous de ce pur esprit divin qui est plus intimement présent à toute chose que l'être même de cette chose. La communion peut devenir plus totale. Ontologiquement nous ne subsistons que par elle. Moralement et psychologiquement cette communion devient efficace dans la mesure de la présence intérieure que nous lui accordons. De notre côté nous lui apportons une attention et une adhésion qui ne disposent que du bref instant présent dans l'écoulement de notre être. Mais ce minime instant peut devenir si « recueilli » et ramassé qu'il semble échapper au temps et amener à la conscience les profondeurs de l'esprit. D'ailleurs le présent tient en lui tout notre passé accumulé.

La communion avec Dieu ? Que nous le voulions ou non, aucune ne nous est plus indispensable. Si elle préexiste ontologiquement comme nous l'avons déjà remarqué, elle n'est vraiment humaine que si nous la ratifions librement et que si, par des actes d'amour, nous l'achevons dans toute la mesure où Dieu l'a laissée ouverte pour notre coopération. Ici encore, nous participons à un pouvoir créateur.

Plus encore que dans notre amour des hommes, l'amour pour Dieu nous apparaît, en pratique, comme une sortie de nous-mêmes, un don et une extase ; car la part de Dieu dans notre être et notre agir est si prépondérante et constitutive, si continue et intime que nous ne parvenons guère à lui donner sa vraie place dans notre amour. Mais nous retrouvons toujours une dose d'idolâtrie de notre moi quand nous pesons notre amour en face de Dieu.

Plus aussi que notre amour fraternel, l'amour pour Dieu nous apporte nécessairement un enrichissement. L'acte même de nous donner — entendu au sens précis de ratification volontaire du lien ontologique qui nous unit à Dieu, accomplie au moment où, portant notre centre de conscience et de tendance vers Dieu, nous défavorisons délibérément notre moi — cet acte de nous donner est identiquement un envahissement de nous-mêmes par Dieu et donc une réception qui nous comble, puisqu'il est un contact avec notre source d'être, ou mieux une ouverture de nous-mêmes à l'être. Nous donner ou nous référer à notre Créateur, c'est vivre de façon consciente et voulue notre acte de nous recevoir nous-mêmes de ses mains.

Quand nous donnons à autrui ce que nous « avons », nous semblons perdre ce que nous donnons et nous le perdons en effet, dans la mesure où nous devons nous en séparer ; mais quand nous donnons

spirituellement ce que nous « sommes », le don ne peut être qu'une irruption de l'autre dans ce moi, qui était bouclé sur lui-même avant l'acte d'amour, autant qu'une présence du « je » dans l'autre. Cet acte est le plus caractéristique de l'esprit en tant que ce dernier dit ouverture, illimitation et puissance de coïncidence d'un centre de conscience et de tendance avec d'autres centres lumineux et tendanciels. La *communion* est ce qui peut le moins mal exprimer cet effort de coïncidence de vie affective et connaissante. Coïncidence ne dit pas identification pure et simple qui supprimerait du coup l'amour ou le réduirait à être une adhésion à lui-même du nouvel être né de la fusion. Le « nous » créé par la communion suppose moins l'unité faite que l'acte même d'unifier des êtres qui restent irréductiblement distincts. Mais ce que l'amour cherche, ce n'est pas la distinction, c'est de transformer chacun de ces êtres distincts en relations aussi purifiées et aussi ratifiées que possible à l'autre, imitant ainsi l'amour de ces « relations subsistantes » que sont les Personnes divines dans l'exemplaire de l'Agapè. La psychologie de l'amour sera donc une psychologie du « nous » qui ne parvient plus à penser séparément ses intérêts ni à considérer les intérêts de l'autre comme séparés des siens propres ; qui accuse d'égoïsme tout retour « exclusif » sur soi ; qui ne se regarde plus sans voir en lui l'image de l'autre ou mieux qui ne peut pas ne pas se voir dans l'autre comme dans un miroir, quand il tourne son attention volontaire vers l'ami. C'est dans ce mouvement de communion que l'être aimant se réalise le mieux comme esprit et comme intériorité. Car il échappe, alors seulement, aux limites que se construit le moi égocentrique et à l'opacité de cette individualité séparée si semblable à une parcelle de l'univers matériel éparpillé en poussière d'êtres. On ne se possède vraiment qu'en communiant aux autres, s'il est vrai que nous sommes relatifs essentiellement.

Ceci est singulièrement plus vrai quand l'autre est Dieu. L'amour qui nous dirige vers Lui nous dirige du même pas vers ce qui nous est le plus intérieur et profond : notre être même en tant qu'il jaillit actuellement de sa source. Nous ne pouvons plus nous voir, pour peu que nous aimions Dieu, que comme reflétant son image ; nous ne voulons plus nous regarder qu'en Dieu sans qui nous n'avons vraiment aucune intelligibilité ; ou, si l'on veut, nous ne voulons plus regarder et aimer que Dieu et, dans ce regard et cet amour, nous réalisons le seul amour de nous qui réponde à notre nature spirituelle et qui nous accomplisse.

Pourquoi avons-nous, au cours de ce dernier paragraphe sur l'amour envers Dieu, comparé cet amour à notre amour pour le prochain ? Ne serait-ce pas que l'amour des autres est, pourrait-on dire, la forme d'amour de Dieu proportionnée à notre être charnel ? « Comment celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, peut-il aimer Dieu qu'il

ne voit pas ? » ([20]). La sortie de notre moi clos qu'exige notre communion aux images de Dieu est une amorce réelle de notre ouverture à la communion divine. Jésus-Christ est venu rendre cela rigoureusement vrai, puisqu'il a inséré Dieu dans l'humanité, au point qu'on aime réellement Dieu quand on aime l'homme dans le Christ; que le second commandement est semblable au premier et occupe même plus de place que lui dans le Nouveau Testament ([21]) et que l'on porte au prochain et à Dieu le même amour théologal. La mesure réelle de notre amour de Dieu est notre amour pour le prochain, parce que celui-ci exige nécessairement des réalisations d'amour qui nous débarrassent de notre moi égoïste, tandis que l'amour pour Dieu détaché de l'amour des autres serait exposé à rester dans les paroles ou le sentiment et laisserait ses illusions à un égoïsme subtil.

Peut-on encore dire que l'amour envisagé sous son aspect ontologique réalise la formule du « velle alicui bonum » ? Il semble plutôt que cette formule est noyée dans un contexte plus vaste et qu'elle exprime l'aspect moral, psychologique et déterminé de cette communion profonde. Dans la communion, en effet, je veux le bien du « nous » communautaire, plutôt que le bien du « je » et du « tu » séparés. On ne peut dire que je veuille rapporter le toi — ou un autre bien — au je comme un moyen en vue de son bonheur; ni à proprement parler que je veuille apporter le moi — ou quelque bien — au tu comme pur moyen; l'un est sans doute un bien pour l'autre et réciproquement; mais la communion est plus que ce « velle bonum » où l'on a l'air de vouloir « une chose » à l'autre ou à soi. Car l'amour se situe dans un ordre de relations personnelles. On veut moins apporter à l'autre un bien à « posséder » qu'on ne lui souhaite « d'être » en une relation de communion avec nous et avec Dieu. Si l'on veut, l'expression « velle alicui bonum » serait la traduction, en termes d'objets, de cette réalité vécue avant tout comme un état de relation entre personnes, non possédables comme des choses mais communicables, communiantes comme esprits. Le bonheur même de l'union, ce « bonum » de la formule, est moins le constitutif de la communion que son atmosphère ou son effet nécessaire.

Le bonheur n'est pas l'amour; il n'est même pas la fin vraie du véritable amour; cette fin est la communion elle-même qui se suffit. Mais celui qui aime est nécessairement heureux ([22]). Dans notre état

---

(20) I Jo., IV, 20.

(21) Cfr F. Prat, art. *Charité*, dans le *Dictionn. de spirit.*, fasc. IX, col. 510.

(22) Notre affirmation ne serait plus vraie si l'on entendait le bonheur au sens où il se confond avec l'obtention même de notre fin (*I[a] II[ae]*, q. 2, a. 3, ad 2). C'est un sens qu'il peut évidemment recevoir. Ici nous l'entendons plutôt comme un élément distinct de l'obtention de notre fin, à savoir la joie qui accompagne ou suit la possession de notre fin et qui peut faire l'objet d'une appétition distincte et concupiscente.

de viateurs, il est normal que nous nous laissions conduire à un amour communiant, par l'idée et le désir du bonheur qu'il promet. L'amour sensible est évidemment attiré par le bonheur qui lui correspond, étant en fait concupiscent comme nous l'avons vu déjà. Mais il n'arrive pas, par lui-même, à une véritable communion. L'amour spirituel, lui, à moins d'être très épuré comme chez les mystiques ou les saints, n'a que trop souvent besoin de cette attirance du bonheur élevé et ordonné pour lutter efficacement contre l'égoïsme spirituel et sensible. Le bonheur, n'étant pas une fin dernière, se prête à jouer ce rôle de moyen vers un amour plus parfait. Quand nous prenons le bonheur vrai comme objet de notre volonté, nous sommes entraînés, par le mouvement même de cet objet, à le dépasser, sans nous y arrêter de manière égoïste; il dirige notre regard et notre intention vers la communion personnelle qui crée le bonheur.

N'est-ce pas dire que l'amour considéré comme communion personnelle se situe au delà de cette distinction en amour de concupiscence et d'amitié, qui sont deux aspects nécessaires, distingués dans une réalité complexe dont le mouvement est unique, par une intelligence qui épuise en plusieurs concepts un objet trop riche ?

La réalité de la communion mise à la base d'une vie morale doit nécessairement « *personnaliser* » cette dernière, à un degré que rien n'atteint comme l'amour. Car, dans l'amour spirituel, se retrouve, à la fois, une spontanéité de la liberté qui répond à une vocation unique; une profondeur irréductible d'une conscience qui est présence à soi-même en étant pourtant présence de communion à un « toi ». Bref, la communion d'amour ne serait-elle pas l'opération fondamentale de la personne ? Et n'est-ce pas elle qui esquisse en nous l'image la plus vraie des personnes divines, fondement de nos personnalités humaines ? Dans son exemple trinitaire, seul parfait, la personne spirituelle est infinie, sans « détermination » aucune, pure communion consciente. En nous, la personnalité est limitée à son individualité. Mais les limites ne sont pas des obstacles, lorsqu'on les dépasse par une option sans cesse nouvelle.

La morale de l'amour devra voir dans chacune de ses actions des amorces de relations personnelles avec les autres et avec Dieu, des réponses à un appel qui n'est adressé qu'à moi. C'est remplacer le dur masque de la loi par un visage. Que d'hommes accepteraient avec joie l'abnégation la plus austère pour répondre à un appel d'ami, qui sont trop peu humbles encore pour se plier aux exigences d'un législateur.

### IV. *Dans le chrétien, cet amour est charité*

Jusqu'ici nous avons parlé de l'amour humain sans y distinguer explicitement nature et surnature. Il nous reste à franchir une dernière étape et dire : cet amour profond est, dans le juste, transfor-

mé en une « charité », c'est-à-dire une présence surnaturelle de l'amour même de Dieu dans notre faculté d'aimer, de telle façon que le juste, en mettant en œuvre son amour, mette en œuvre par le fait même son amour divinisé de charité.

1) *Primauté de la charité.*

Il n'y a aucune difficulté à montrer cela. La théologie établit que, dans le juste, rien n'échappe à l'élévation de tout son être à la vie divine. Comme l'âme, dans sa substance, est divinisée par la grâce sanctifiante, ainsi est-elle divinisée dans ses fonctions d'action, de croissance et de connaissance par les *vertus théologales* : charité et espérance dans la volonté, foi dans l'intelligence (23). De plus, avec ces principales vertus et la grâce habituelle, c'est tout un organisme surnaturel qui est infusé (24).

La charité, qui seule nous occupe en cet instant, est donc l'*élévation interne de notre fonction d'action*; de même que la grâce sanctifiante n'est pas une substance qui s'ajoute à notre substance, mais un achèvement, un approfondissement de son être, qui adapte cette substance à « être » divinisée tout en étant elle-même, si bien que la grâce « est nous-mêmes, mais nous en tant que divinisés » (25), ainsi la charité est « notre » fonction d'action mais en tant que divinisée; c'est bien nous qui agissons, mais aussi Dieu avec nous.

Quelle est cette fonction active élevée par la charité ? La doctrine commune y voit la volonté (26), l'appétit rationnel dont le premier mouvement est « l'amour » : « Primus... motus voluntatis et cuiuslibet appetitivae virtutis est amor » (27). Nous rappelant un autre endroit où S. Thomas voit, dans l'amour, un « acte » de volonté, auquel est « présupposée » une « union affective » (28), nous inclinons à ne pas limiter notre puissance d'action — ou d'amour, ce qui revient au même — à cette faculté bien déterminée qui ne décide qu'à la lumière de la raison, et qu'on appelle « volonté » explicite, mais à considérer comme notre fonction active tout l'ensemble que forme la volonté explicite avec ses *enracinements profonds*.

Si l'on ne peut aller jusqu'à dire que notre être opère par son essence même, s'il est assez peu identifié avec lui-même pour devoir agir par une fonction distincte de son essence, quelle que soit la preuve apportée pour cela (29), il faut reconnaître que ce dynamisme profond, dont nous parlons, est déjà la fonction active, à l'en-

(23) *Quaest. disput. de virtutibus in communi*, q. unica, a. 10.
(24) *Ibid.*
(25) E. Mersch, *La grâce et les vertus théologales*, dans la *N.R.Th.*, 1937, p. 810.
(26) *II$^a$ II$^{ae}$*, q. 24, a. 1.
(27) *I$^a$*, q. 20, a. 1.
(28) *II$^a$ II$^{ae}$*, q. 27, a. 2.
(29) Cfr *I$^a$*, q. 77, a. 1.

droit peut-être où elle jaillit de notre essence, bien qu'elle ne soit pas encore arrivée au jour plus clair de notre conscience réflexe. Car notre substance même tend à s'achever par ses facultés, comme ces dernières tendent à s'exercer par leurs actes. C'est donc jusqu'en ces profondeurs où elle jaillit de la grâce sanctifiante, que la charité étend son influence divinisante; aucune parcelle de notre organisme spirituel n'échappe à l'élévation subie par notre être entier au contact de Dieu.

Au surnaturel, la charité joue donc le rôle de la volonté ainsi largement comprise ou mieux « est » cette volonté en tant que divinisée (30).

Comme la volonté commande, dans l'activité morale, à toutes les puissances actives (31), la charité y commande toutes les puissances divinisées.

Cette perspective thomiste est résolument ontologique, et l'activité de la charité dans toute œuvre morale ne dépend pas d'une intention surajoutée. Pour le chrétien en état de grâce, toute activité volontaire bonne est nécessairement élicitée par une volonté divinisée, c'est-à-dire par une « volonté-charité ».

2) *Nouvelles profondeurs de la charité.*

Longuement, nous avons tâché, au paragraphe précédent (32) de saisir le sens de l'amour; et son mystérieux enracinement nous avait porté jusqu'à la communion de Dieu; son extension, jusqu'à la communion avec les hommes et l'univers : il ne laissait plus subsister en nous qu'une relation au Créateur et aux créatures.

Quelles nouvelles profondeurs pourrait donc creuser la charité surnaturelle, dans cet abîme ?

Or, tout le surnaturel ne signifie autre chose qu'une communication plus intense de « l'Etre vivant » lui-même. Il faut que notre être, sans cesser d'être lui-même, le soit à l'infini parce qu'il est divinisé (33).

Au lieu de nous donner seulement d'être nous-mêmes, comme il le faisait dans la création, Dieu nous donne d'être Lui en quelque façon, « c'est-à-dire, puisque Dieu, c'est l'être même, d'être en étant d'une façon plus pleine, surnaturellement plus pleine, c'est-à-dire encore, puisqu'être c'est être soi et en soi, d'être en étant plus pleinement, plus totalement soi et en soi » (34).

Ce que la grâce sanctifiante fait ainsi dans notre substance, la

(30) *II*ª *II*ªᵉ, q. 24, a. 1.
(31) *I*ª *II*ªᵉ, q. 8, a. 1.
(32) P. 113 et suiv.
(33) Cfr S. Athanase, *De synodis*, 51; *P.G.*, XXVI, 784 : « En ô panta theopoieiti »; S. Grégoire de Nazianze, *Orat. theol.*, IV; *P.G.* XXXVI, 121.
(34) E. Mersch, *La grâce et les vertus théologales*, dans la *N.R.Th.*, 1937, p. 804.

charité le fait dans notre volonté, fonction d'amour ; elle nous donne d'aimer, c'est-à-dire d'entrer en *communion avec Dieu* et les autres non plus à notre mesure, mais *à la mesure de Dieu-même* ; elle lie entre nous, au delà des relations « imitées de la Trinité » que les créatures peuvent réaliser, des liens que les Personnes divines nouent elles-mêmes en nous, quand elles aiment à travers notre amour. La charité transporte en nous, en quelque façon, l'amour trinitaire lui-même, ou mieux nous transporte en lui. Et quand nous aimons quelqu'un de charité, nous entrons avec lui en une communication semblable à celle du Fils pour le Père ; ou du Fils pour l'Esprit. Comme ce qui fait l'union fondamentale des Personnes de la Trinité, c'est leur commune possession de la nature et de la béatitude divine, ainsi ce qui caractérise la charité, c'est de vouloir l'union de nous-mêmes et des autres avec Dieu, non plus d'une façon quelconque, mais selon le mode précis de la vision béatifique, participation à la vie et à la béatitude propres de Dieu. La charité noue déjà ici-bas le contact d'amour qui persistera dans le ciel, même lorsque le mode de foi, qui l'accompagne dans l'état actuel, aura fait place à la vision face à face. Intériorité inimaginable qui n'est pas de l'ordre psychologique mais ontologique. Telle est la portée de notre amour de charité qui est « sur-amour ».

Il est évident que cet amour divin, transporté en nous et donc devenu nôtre en quelque réelle manière, contracte, en tant qu'il est de nous, une limitation, et pourtant garde, en tant qu'il est de Dieu, son infinité. Inutile de vouloir le penser dans nos concepts, cet amour qui tient, par un de ses pôles, le contact avec Dieu, puisqu'il est Dieu et, par l'autre pôle, s'identifie avec notre amour créé, puisqu'il est une charité créée et que toute la nouveauté qu'il suscite est un changement en nous, une adaptation de nous au divin. Nous ne pourrons jamais nous représenter, de lui, que son aspect créé. Cela n'empêche pas qu'il faille le penser comme une relation dont il faut tenir à la fois les deux termes actuellement unis, comme un « *être d'union* » qui ne peut se concevoir en fonction de la distinction mais en *fonction de l'union active* (35).

Notre *amour humain* lui-même, en tant qu'il est élevé par cette charité, « est » cet *aspect créé de la charité divine*. Ici plus que jamais, il faut présenter cet amour humain divinisé comme la médiation de la charité divine elle-même. En voyant une mère chrétienne se dévouer à son enfant malade, un père chrétien qui pardonne à son fils une ingratitude, on est témoin d'un écoulement de charité divine. Toute l'activité des justes, depuis le début des temps, raconte, traduit en forme visible, l'amour trinitaire, non pas seulement à la manière d'une « imitation », mais comme une « ostension » actuelle, où la Trinité est à l'œuvre. Comme, en m'adressant à un homme, ce n'est pas son corps que j'atteins (le corps n'existe pas comme tel en

(35) E. Mersch, *Filii in Filio*, dans la *N.R.Th.*, 1938, p. 817.

lui, sinon après sa mort) mais l'homme, qui est aussi bien âme que matière sensible, ainsi je ne vois pas seulement des hommes qui aiment, je saisis des justes, c'est-à-dire des « hommes divins » ; je vois Dieu par transparence comme, en percevant l'air illuminé, c'est bien l'air mais aussi le soleil que je vois. Une atmosphère ensoleillée est l'image de l'amour humain pénétré de Dieu. C'est ce qui fait la valeur de notre témoignage chrétien.

De plus, cette charité n'est pas seulement médiation de l'amour divin pour autant qu'il est une extension de cet amour trinitaire, mais aussi et surtout parce qu'il a pour fin propre de nous associer à la vie de Dieu. Médiation de fin autant que médiation de source.

Tout cela ne s'explique d'ailleurs que dans l'Incarnation et dans le Christ.

Ce que nous avons dit de l'amour humain et de son sens de communion, il faut le dire de la charité, mais en le rapprochant singulièrement de ce que nous savons de l'amour trinitaire, en oubliant quelque chose des limites que nous avons relevées, puisque l'union ontologique entre Dieu et nous et entre nous comme enfants du même Père est devenue intime. La charité affine le besoin de nous débarrasser de nous-mêmes en tant que moi clos ; et en ce sens-là, de nous donner à ce Dieu présent en nous et dans les autres. Elle nous communique la force de pousser ce dégagement de tout égoïsme jusqu'à une générosité héroïque où l'abnégation la plus complète mène à une communion totale ; non pas perte du vrai moi, mais son ouverture et sa libération presque parfaite. Désir de béatitude, tant que dure la voie, oui, mais comme accompagnement nécessaire d'une volonté de communion désirée plus que la béatitude. Complaisance dans la vision saturante du ciel, oui, mais complaisance dans la communion à Dieu plus encore que dans notre propre bonheur de le voir. Telle serait la perfection de la charité et les possibilités qu'elle nous apporte. Ce serait ne pas être humain, ni chrétien, que de regarder avec un certain mépris les réalisations de la charité imparfaite qui utilise nos puissances de désir en les dirigeant sur ce bonheur souverainement légitime et désirable ([36]). Il reste vrai que cet amour imparfait tient son sens dernier de la charité pure qui tend à la communion.

## *Conclusion*

L'expérience intérieure de notre tendance foncière qui nous fournissait notre point de départ au début de notre premier article a livré son nom et laissé apercevoir son sens : elle est vraiment un amour ; et dans le chrétien cet amour n'est autre que le contact de l'agapè divine : ***la charité.***

*Louvain et Kurseong (Indes).* G. GILLEMAN, S. I.

(36) Denz., n° 744, 804 fin, 841, 818.

# LA « DORMITION » DE MARIE
## dans l'art chrétien (1)

### 1. — *Le thème de la Koimêsis orientale*

La fête de la « Koimèsis » (de la « Dormition ») est à l'origine de l'iconographie de la mort de la Vierge. Nous ne la voyons s'établir que vers le milieu du VI[e] siècle, grâce au développement du cycle marial. Depuis le IV[e] siècle, vraisemblablement (2), jusque vers 530, l'Orient n'a connu qu'une seule fête de la Vierge : célébrée soit le dimanche qui précède la Noël (usage palestinien et syrien), soit le jour même de la Nativité de Notre-Seigneur (usage asiatique), soit enfin (usage alexandrin) le 21 du mois Tobi (18 janvier) (3) : c'était, comme s'exprime Théodore de Petra, dans son panégyrique de saint Théodose († 529), la « Mémoire de la Mère de Dieu » (4). Elle avait pour objet, comme en font foi les sermons d'un Atticus (406-425 (5), d'un Proclus (10 avril 428) (6) ou d'un Sèvère d'Antioche († 538) (7), la conception virginale de Marie et les prérogatives de sa Maternité divine.

---

(1) Pour les ouvrages d'ensemble sur la sainte Vierge dans l'art religieux, voir notre article *Le visage de Marie à travers les siècles dans l'art chrétien*, dans la *Nouvelle Revue Théologique*, t. LXVIII, 1946, p. 282. Quant à l'objet plus spécial de cette étude, voir : O. Sinding, *Mariä Tod und Himmelfahrt. Ein Beitrag zur Kenntnis der frühmittelalterlichen Denkmäler*, Christiania, 1903. — Helbig, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge dans l'art du moyen âge*, dans *Revue de l'art chrétien*, t. XXXVII, 1894, p. 367 sq. — B. Eckl, *Tod und Begräbnis der heiligen Jungfrau*, dans *Organ für christliche Kunst*, 1873, n[os] 21 et 22. — St. Beissel, *Die Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters*, Fribourg-en-Brisgau, 1909, p. 638-653. — K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, t. I, p. 564-570. — C. Jéglot, *La vie de la Vierge dans l'art*, Paris, 1927, p. 180-186. — G. de Jerphanion, *Les voix des monuments*, nouvelle série, Paris, 1938, p. 230-231. — L. Wratislav-Mitrovic et N. Okunev, *La Dormition de la Sainte Vierge dans la peinture médiévale orthodoxe*, dans *Byzantinoslavica*, t. III, 1931, p. 134-180, XIX pl. — V. Vatasianu, *La « Dormitio Virginis ». Indagini iconografiche*, dans *Ephemeris Dacoromana*, t. VI, 1935, p. 1-49. — E. Mâle, *L'art religieux du XIII[e] siècle en France*, Paris, 1902, p. 289 sq.

(2) Cfr Dom Cabrol, art. *Annonciation*, dans *Dict. arch. chrét. lit.*, t. I, col. 2241-2255.

(3) Cfr M. Jugie, *Homélies mariales*, dans *Patr. Orient.*, t. XIX, p. 207-309; — Id., *La mort et l'assomption de la sainte Vierge*, p. 172-184.

(4) Cfr Fr. Dölger, *Der Marienfeiertag der Philomarianiten*, dans *Antike und Christentum*, t. I, 1929, p. 141.

(5) Cfr M. Jugie, *La mort et l'assomption de la sainte Vierge*, p. 175-176; — M. Brière, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. XXIX, 1933-1934, p. 160-187; — Lebon, dans *Muséon*, 1933, p. 167-202.

(6) Cfr Proclus, dans *P.G.*, LXV, 679 sq.

(7) Cfr Sévère d'Antioche, 14[e] et 67[e] homelies, dans Angelo Mai, *Spicilegium Romanum*, t. X, pars I, p. 212-220; M. Brière, dans *Patr. Orient.*, VIII, 349-357.

On sait que, sous l'empereur Justinien (527-565), le cycle des fêtes mariales se complète rapidement. On eut bientôt la Nativité de Marie (8 septembre), qui entraîna la Conception de sainte Anne (9 décembre), la Présentation au temple et celle de l'Annonciation (25 mars), conséquence naturelle de la fête de la Noël fixée au 25 décembre. — Les origines de la fête de la « Dormition », malgré les recherches entreprises jusqu'ici, restent enveloppées de pénombre. Nous avons exposé ailleurs notre opinion sur ce sujet ([7bis]). Le Père M. Jugie émet l'hypothèse d'un dédoublement de la fête mariale primitive, qui aurait eu comme résultat deux solennités destinées, l'une, à exalter la maternité divine, l'autre, à commémorer la mort précieuse de la Vierge. Jean de Thessalonique serait l'initiateur de cette innovation ([8]). Il est beaucoup plus vraisemblable que c'est à Jérusalem, en dehors de l'influence de l'évêque de Thessalonique, que la fête de la « Dormition » s'est constituée ; c'est de là qu'elle a pris son essor pour gagner peu à peu le monde chrétien.

Implantée officiellement à Constantinople ([9]), la fête tend à se propager à travers tout l'Orient, en attendant que l'Occident l'adopte à son tour ([10]).

Vers 620, Jean de Thessalonique peut déclarer : « la fête est célébrée presque partout, à l'exception de quelques endroits » ([11]). — A Thessalonique, en particulier, elle ne figurait pas encore, à cette date, dans le calendrier liturgique. Mis en défiance par les récits apocryphes, qui prétendaient la justifier, les archevêques antérieurs à saint Jean s'étaient refusés à l'accueillir. Aussi, désirant lever cet ostracisme et faciliter en même temps la réception universelle de la fête, le nouvel archevêque s'efforcera de faire évanouir toute suspicion, en donnant de la mort de la Vierge un récit expurgé et véridique. « Les apôtres, nous confie-t-il, avaient laissé, des derniers moments de la Vierge, une narration authentique et limpide, mais les hérétiques, dans leur malveillance contre l'Eglise, y ont, après coup, semé la zizanie de l'erreur ([12]). — Il tentera, en conséquence, de

---

(7bis) Cfr J. Duhr, *La glorieuse Assomption de la Mère de Dieu*, Paris, 1949, p. 25-33.

(8) Cfr M. Jugie, *La mort et l'assomption de la sainte Vierge*, p. 180.

(9) Cfr Nicéphore Calixte, *Hist. ecclésiastique*, l. XVII, c. 28, dans P.G., CXLVII, 292. — Dom Capelle, *La fête de l'Assomption*, dans *Ephemerides theolog. Lovan.*, t. III, 1926, p. 38.

(10) Cfr *Liber pontificalis*, édit. Mgr Duchesne, t. I, p. 376 : Serge Ier (687-701) ; — M. Jugie, *lib. cit.*, p. 195-196.

(11) Cfr Jean de Thessalonique, *Dormitio Dominae nostrae...*, dans *Patr. Orient.*, XIX, 376.

(12) Cfr Jean de Thessalonique, *lib. cit., ibid.*, 376-377. — L'archevêque vise sans aucun doute le récit du Pseudo-Méliton, *De transitu Virginis Mariae* (dans P.G., V, 1231-1240), réprouvé par le pape Gélase (492-496) ; cfr J. Scheeben, *Handbuch der Dogmatik*, Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. III, 478, 573. — Voir également J. Chapman, dans *Revue bénédictine*, 1913, p. 187-297, 315-333.

rendre à ce témoignage primitif sa netteté et sa pureté. Nous possédons ce travail d'épuration. Le Père Jugie l'a édité, en l'accompagnant d'une variante plus étendue, dans la collection des « Pères orientaux » (13).

Si l'on envisage dans ce remaniement le point de vue critique et historique — but que poursuivait l'auteur — on doit considérer la tentative de Jean de Thessalonique comme une œuvre manquée. Mais sur le développement de l'iconographie de la « Dormition », elle eut, tant en Orient qu'en Occident, une influence décisive. On peut dire que l'archevêque de la métropole de Macédoine a fourni aux artistes orientaux le thème essentiel qui leur a suggéré la manière de représenter la mort de Marie (14). Leur œuvre séculaire reste incompréhensible et énigmatique à quiconque n'a pas devant les yeux les données précises que renferme ce « discours » sur les derniers moments de la Vierge.

*Résumé et particularités du « discours sur la Dormition »* (15)

*Trois jours* avant son départ définitif, Marie reçoit la visite « du grand ange », qui n'est autre que saint Michel (16). L'envoyé de Dieu lui annonce que, ce laps de temps écoulé, « elle déposerait son corps » (17). Il lui remet également *une branche cueillie sur un palmier du paradis,* gage (τὸ βραβεῖον) de l'amitié de Dieu, gage aussi de sécurité et de salut. « Cette branche, lui recommande le messager céleste, confie-la aux apôtres *pour qu'ils la portent devant toi* (pendant le parcours du cortège funèbre), *en chantant des hymnes* ». Il lui apprend que les apôtres, réunis autour d'elle avant sa mort, pourvoiront à sa sépulture. Enfin, il lui révèle que, les trois jours écoulés, il reviendra, mais non pas seul; Dieu lui-même descendra auprès d'elle, escorté de toutes les armées angéliques qui chanteront en sa présence. Qu'elle prenne soin, insiste-t-il une nouvelle fois, de garder précieusement la branche de palmier (le « brabêion »). — Une visite au mont des Oliviers, ordonnée par l'ange, achève la journée. De retour à la maison, Marie adresse une prière à Jésus, où elle lui rap-

(13) Cfr *Patrologie orientale,* XIX, 375-401.

(14) Il est étonnant que ni Emile Mâle, ni le Père de Jerphanion, dans leurs travaux sur l'iconographie chrétienne n'aient songé à exploiter ce récit important, lorsqu'ils traitent de la « Dormition ».

(15) Il va sans dire que Jean de Thessalonique fait de larges emprunts au Pseudo-Méliton : il le corrige en éliminant les sentiments d'anxiété et de terreur exprimés par Marie, et en même temps, il l'amplifie. Deux ou trois détails insignifiants lui sont inspirés par l'apocryphe grec « Joannis liber de Dormitione Mariae » (cfr Jugie, *Introduction,* dans *Patr. Orient.,* XIX, 370-371), et des récits coptes attribués à Evodius et Théodose (cfr M. Jugie, *La mort et l'Assomption de la sainte Vierge,* p. 152-153).

(16) Cfr *op. cit.,* n° 3; P.O., XIX, 379-380.

(17) Cfr *op. cit.,* n°s 3-4; P.O., XIX, 378-381.

pelle sa promesse *de venir lui-même en personne* la prendre à son heure dernière ; et de ne pas abandonner ce soin aux puissances angéliques (18).

Le lendemain, Marie convoque parents et connaissances, pour lui prêter assistance en tenant une lampe allumée entre leurs mains. Les voyant réunis, elle les exhorte à prier (19). — Sur ces entrefaites, Jean arrive de Sardes (Ephèse, dit le Pseudo-Méliton), porté sur une nuée. Marie recommande à Jean de prendre soin de sa sépulture et de préserver son corps contre les machinations des princes des prêtres, résolus de livrer ses restes aux flammes. *Elle lui montre l'habit spécial* dont elle devra être revêtue après sa mort, ainsi que la branche de palmier apportée par l'ange. « Tu la porteras, précise-t-elle, devant la litière funèbre. — *Les onze autres apôtres arrivent à leur tour, sur l'aile des nuées.* Et Jean les informe du départ prochain de la Vierge (19).

Le jour qui précède le trépas est rempli par des entretiens entre Marie et les apôtres, où ceux-ci la mettent au courant de leurs travaux apostoliques. Puis, Pierre prend la parole pour exhorter les vierges d'abord, les fidèles ensuite, à vivre de manière à ne pas se laisser surprendre par la mort (20).

Enfin, au lever du soleil du troisième jour, Marie sort de la maison pour prier une dernière fois « pour le monde et pour tout le peuple ». Rentrée chez elle, elle s'affaisse sur son lit. Sa mission va se terminer. « Pierre, nous citons ici le texte, était assis du côté de la tête, et Jean du côté des pieds de la Vierge. Les autres apôtres se tenaient autour de la couche. Vers la troisième heure (minuit) un grand coup de tonnerre retentit dans le ciel, et un parfum ineffable (se fit sentir), si bien que sous l'action de ce parfum excessif, tous ceux qui entouraient la couche de Marie furent envahis par le sommeil, à l' *exception des apôtres et de trois vierges,* à qui Marie avait demandé de veiller avec elle, pour être les témoins de sa faiblesse (περὶ τῆς κηδείας) et de sa gloire. Et voici que le Seigneur, en grande gloire, se présenta, (porté) sur une nuée du ciel, escorté de la multitude des anges et de l'armée céleste, innombrable. Il entra dans la chambre où Marie se trouvait, *accompagné de Michel et de Gabriel* ; les autres anges, à l'extérieur, entouraient la demeure σκηνῆς et chantaient les louanges de Dieu. En entrant, le Sauveur trouva les apôtres autour de Marie. Les ayant salués, il embrassa chacun d'eux ; puis il embrassa sa Mère ». Celle-ci le remercia d'être venu lui-même prendre son âme. « Qui suis-je, conclut-elle humblement, pour être gratifiée d'une telle gloire et d'un tel honneur ». « Après

(18) Cfr *op. cit.*, n^os^ 5-6 ; P.O., XIX, 381-383.
(19) Cfr *op. cit.*, n^os^ 6-8 ; P.O., XIX, 383-388.
(20) Cfr *op. cit.*, n^os^ 8-10 ; P.O., XIX, 388-395.

ces mots, elle remet, dans un sourire, son âme sans tache, précieuse et sainte, entre les mains du Seigneur, son Fils. L'ayant reçue, le Maître la fit passer aux mains de ses glorieux anges *Michel et Gabriel*»... Et les apôtres contemplèrent l'âme de Marie qui avait la forme d'un corps humain, pourvu de tous ses membres, mais sans sexe. « Elle était blanche, plus éclatante infiniment, que le soleil » (21). — Avant de remonter au ciel, le divin Maître recommande aux apôtres d'ensevelir le corps de sa Mère dans le sépulcre neuf qu'ils trouveraient à droite en sortant de la ville. — Suit le récit détaillé de la sépulture, avec l'épisode de l'attaque des juifs, miraculeusement avortée (22).

Le récit de l'évêque de Thessalonique, dont nous venons de donner les grandes lignes, largement diffusé, jouit en Orient d'une popularité surprenante. Au IX^e^ siècle, le moine Epiphane constate cette vogue et la déplore (23). Copié, tronqué, interpolé, le récit a abouti à une double rédaction grecque; et, dans chaque groupe, les variantes foisonnent (24). Les orateurs postérieurs, comme saint Germain de Constantinople († 733) (25), presque sans exception, s'en inspirent dans leurs homélies. Bien plus, il trouve entrée dans l'office liturgique. Durant tout le moyen âge et aujourd'hui encore, il est lu, par tranches, à la fête du 15 août, dans les couvents et les Eglises grecques. — Une traduction abrégée latine propage en Occident le tra-

(21) Cfr *op. cit.*, n° 12; P.O., XIX, 395-397.

(22) Cfr *op. cit.*, n° 13; P.O., XIX, 398-401. — Dans sa « Légende dorée », Jacques de Voragine († 1298) suit la narration du Pseudo-Méliton. Comme celui-ci, il fait venir saint Jean d'Ephèse; il mentionne les craintes et les appréhensions de la Vierge. « Que mon âme, ainsi s'exprime Marie, en sortant de mon corps, ne rencontre aucun méchant esprit et échappe au pouvoir de Satan » (trad. de Wyzewa, p. 431 = Pseudo-Méliton, cap. III; *P.G.*, V, 1233). Pas plus que le Pseudo-Méliton, la « Légende dorée » ne fait allusion à la remise de l'âme aux mains des deux anges. Mais avec l'apocryphe grec, il nous montre, après la mort de Marie, trois vierges entreprenant la toilette funèbre du corps, si brillant de lumière « qu'elles-mêmes qui le touchaient ne parvenaient pas à le voir (cfr *Légende dorée*, édit. Wyzewa, p. 433 = Pseudo-Méliton, cap. X; *P.G.*, V, 1235-1236). — Notons en passant une transformation de texte qui aura son contre-coup dans l'art religieux. Le Pseudo-Méliton, après avoir décrit la toilette du corps, exécutée par les trois vierges, nous apprend que, l'opération terminée, la lumière éblouissante, offusquante même, s'évanouit. Il conclut : « Le visage de la bienheureuse Marie, Mère de Dieu, était pareil à un lis (similis floribus lilii) et un parfum d'une suavité exquise, à nulle autre pareille, émanait d'elle » (cfr *lib. cit.*, cap. X; P.G., V, 1236). — Dans la « Légende dorée » ces « lis » métaphoriques vont se transformer en lis réels, auxquels se joindront des roses. Jésus recommande aux apôtres d'ensevelir la Vierge dans la vallée de Josaphat, et « aussitôt, contienne le texte, le corps de Marie fut entouré de roses et de lis, symbole des martyrs, des anges, des confesseurs et des vierges » (*Légende dorée*, trad. Wyzewa, p. 432). — Les artistes n'auront plus grand effort à faire pour fleurir la tombe de Marie, ressuscitée, de roses et de lis.

(23) Cfr Epiphanius monachus, *De vita B. Virginis*, dans *P.G.*, CXX, 214-215 : λόγον πολυθρύλλητον.

(24) Cfr M. Jugie, *La mort et l'Assomption de la sainte Vierge*, p. 152.

(25) Cfr M. Jugie, *lib. cit.*, p. 227.

vail de Jean de Thessalonique. Dom Wilmart a édité cette traduction d'après 9 manuscrits dont le plus ancien, le codex 270 du fonds Baluze (Bibliothèque nationale de Paris) remonte au VIII^e^-IX^e^ siècle ([26]). Un double groupe de manuscrits révèle en Occident également une double rédaction du récit ([27]). Et par le latin, Jean de Thessalonique s'est introduit même dans d'autres dialectes ([28]).

Une telle diffusion, tant en Orient qu'en Occident, ne pouvait manquer d'avoir son contre-coup dans l'art religieux. Lorsque, à Byzance et en Orient, il s'agira de représenter la « Dormition » de Marie, les artistes se feront les dociles interprètes de la narration de Jean de Thessalonique.

C'est d'après son récit, qu'ils établiront le cycle de la mort de la Mère de Dieu. Ce cycle comprendra : l'apparition de l'ange et la remise du rameau du palmier paradisiaque ; l'arrivée des apôtres sur les nuées du ciel ; la « Dormition » proprement dite ; le cortège funèbre ; et enfin l'ensevelissement du corps béni de la Vierge.

La « Dormition », surtout, reproduira fidèlement les détails contenus dans le récit : la Mère de Dieu, étendue *sur* une sorte de lit de parade ; habillée d'un vêtement d'apparat ; *Notre-Seigneur descendu en personne* auprès de la couche de sa Mère pour recevoir son âme ; *l'âme de Marie, figurée par un petit enfant emmaillotté, accueillie par Jésus et remise par lui aux deux anges : Michel et Gabriel* ; les apôtres, rassemblés autour du lit, la plupart du temps formant deux groupes, l'un à la tête, l'autre aux pieds de la Vierge ; *saint Pierre, au chevet* et *saint Jean, au côté opposé* (pas toujours cependant) ; parfois *des vierges,* témoins « de la faiblesse et de la gloire de Marie » ; *le parfum ineffable* qui envahit la chambre de Marie, évoqué par un encensoir agité par saint Pierre : tels sont les traits essentiels de la « Dormition » byzantine que nous retrouverons encore au XV^e^ siècle (1423), au mont Athos ([29]).

### 2. — *La représentation byzantine*

a) *En Orient.*

La « Dormition » de la sainte Vierge ne se rencontre pas, semble-t-il, dans le cycle narratif de la première floraison de l'art by-

---

(26) Cfr Dom Wilmart, *Analecta reginensia. Extraits des manuscrits latins de la reine Christine conservés au Vatican. L'ancien récit latin de l'Assomption,* dans *Studi e Testi,* n° 59, Rome, 1933. — Voir également Dom Férotin, *Le liber mozarabicus sacramentorum,* 1912, p. 110, note 1.

(27) Cfr M. Jugie, *lib. cit.,* p. 151-152.

(28) Cfr p. ex. Rudolph Willard, *The Testament of Mary : The Irish account of the Death of the Virgin,* dans *Recherches de Théol. ancienne et médiévale,* t. IX, 1937, p. 341 sq.

(29) Cfr Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin,* p. 845 (fig. 419 : fresque de Saint-Paul à Athos).

zantin (30). Elle apparaît au second âge d'or (IX^e-XII^e siècles), dans la période macédonienne, où l'art se fait l'interprète du dogme et de la liturgie. « De cette époque, écrit M. Diehl, datent sans doute, quelques-unes des plus belles scènes qu'ait imaginées l'art byzantin, la descente du Christ aux limbes (Anastasis) ou la « Dormition » de la Vierge (31). Rappelons-nous que c'est vers ce temps que la célébration de la « Dormition » s'insère parmi les douze « fêtes maîtresses » de l'Eglise byzantine (32), et que, parmi les fêtes mariales, elle occupera, sans tarder, le premier rang (33).

« En même temps qu'un choix se fait entre les épisodes sacrés, les traits essentiels de chacune des compositions choisies se fixent à peu près définitivement, et des types traditionnels se constituent pour les scènes vénérées et pour ces figures sacrées » (34). A partir du XI^e siècle, le cycle de la Vierge, inspiré par les apocryphes, prend une place grandissante dans la décoration des édifices sacrés. On le rencontrera à Sainte-Sophie de Kiev, comme à Daphni, tantôt plus étendu, tantôt limité à quelques épisodes; on le retrouvera dans les églises du XIV^e siècle, et dans les églises athonites, toujours traité avec une particulière prédilection (35).

Au X^e siècle, Moïse de Nisibe introduit, parmi les fresques dont il pare l'église la plus importante de son couvent situé dans le désert de Scété, une « Koimèsis » (36). Une des premières « Dormitions » monumentales est celle de Daphni, près d'Athènes (XI^e siècle) : composition d'un goût tout antique, par le souci de la ligne décorative qui s'y révèle; par l'harmonieuse répartition des masses,

---

(30) K. Künstle prétend que des représentations de la « Dormition » devaient exister avant la période de l'iconoclasme, et que les destructeurs des images ont mis à les faire disparaître un acharnement tout particulier (cfr K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, t. I, p. 564; voir également Wiegand, *Der Latmos*, Berlin, 1913; et Wulff, *Die Koimesiskirche zu Nizäa und ihre Mosaiken*, dans *Zur Kunstgeschichte des Auslandes*, XIII (1903). Mais aucun témoignage explicite, semble-t-il, ne justifie cette assertion. — Un ivoire du musée de Darmstadt, du IX^e siècle, offre sans doute une des représentations les plus anciennes de la « Dormition » (cfr H. Leclercq, art. *Ame*, dans D. A. C. L., t. I, col. 1478, fig. 332. — Alb. Dumont, *Sur quelques représentations de la mort de la Vierge*, dans *Revue archéologique*, 1870-1871, p. 337-344; réimprimé dans les *Mélanges d'archéologie et d'épigraphie*, Paris, 1892, p. 652 sq.

(31) Cfr Ch. Diehl, dans M. Aubert, *Nouvelle histoire universelle de l'art*, t. I, p. 219, Paris, 1932.

(32) Cfr Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, t. II, p. 492. — Ces fêtes sont les suivantes : l'Annonciation, la Nativité, la Présentation, le Baptême, la Résurrection de Lazare, la Transfiguration, l'Entrée à Jérusalem, la Crucifixion, la Descente aux limbes, l'Ascension, la Pentecôte et la mort ou la Dormition de la Vierge.

(33) Cfr M. Jugie, *La mort et l'Assomption de la sainte Vierge*, p. 338-343.

(34) Cfr Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, p. 503.

(35) Cfr Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, p. 500.

(36) Cfr Strzygowski, *Oriens christianus*, t. I, p. 356 sq.

qui y apparaît. « On a signalé plus d'une fois, ainsi parle M. Diehl, le saisissant contraste que forme la haute figure du Christ debout, avec la ligne horizontale de la Vierge étendue et de la foule des assistants inclinés autour du lit funèbre. Il y a là un art supérieur, et l'invention d'un artiste de génie » (37).

Une des plus belles « Dormitions » exécutée vers le début du XII^e^ siècle (1110), par des mosaïstes byzantins, suivant la grande tradition macédonienne qui brille de tout son éclat à Daphni, est celle de l'église de Mortarana, en Sicile (38). La Vierge, couchée sur un lit de parade richement orné, le buste légèrement relevé, vient de rendre son âme au Christ. Celui-ci, debout, derrière elle, au centre du tableau, tourne vers sa Mère son visage grave et compatissant. Des deux mains il tient l'enfant emmaillotté qui figure l'âme bénie de Marie, il l'élève et la tend aux deux anges : Michel et Gabriel qui, d'un vol gracieux et léger, descendent du ciel et avancent vers la petite âme leurs mains couvertes d'un voile blanc. En deux groupes, six d'un côté et cinq de l'autre, les apôtres fixent sur la défunte un regard navré. Ils sont pensifs, et mesurent, sans en être toutefois accablés, la perte irréparable qu'ils viennent de subir. Leurs mains qu'ils portent à leur visage, les larmes que deux d'entre eux essuient du pan de leur manteau, disent la profondeur de leur douleur. Tous s'inclinent avec respect devant la dépouille de leur Mère. L'un d'eux, derrière la Vierge, à côté du Christ, s'est penché profondément sur elle et applique son oreille contre le cœur de la défunte. Il l'ausculte avec une attention angoissée. « Comment ! serait-ce possible, semble-t-il se demander, que le cœur d'une telle Mère ait cessé de battre ! » Pierre est au chevet du lit et agite un encensoir, rappelant par là le parfum intense et ineffable où tous se trouvent baignés. Jean, au pied du lit, regarde songeur, le coude appuyé sur la couche et la main contre sa tête. Deux hommes, à droite, et deux femmes, à gauche sur une sorte de balcon, mêlent leur souffrance à celle des apôtres. Telle est la belle scène, inspirée par le récit de Jean de Thessalonique, et que nous retrouvons, presque en tout pareille, à Quchlouq de Qeledjar, en Cappadoce (39). L'inscription « H koimèsis » qui se lit en lettres majuscules, au-dessus du Christ, n'était nullement nécessaire pour expliquer le drame. — Nous avons là une grande œuvre byzantine, où, suivant le caractère de l'art de cette époque, l'idéalisme hellénistique se combine harmonieusement avec le réalisme syrien; où la narration concrète du drame se complète par la

---

(37) Cfr Ch. Diehl, *Manuel byzantin,* p. 500; voir aussi : A. Dumont, *Sur quelques représentations de la mort de la Vierge,* dans *Revue de l'art,* t. II, 1871; G. Millet, *Le monastère de Daphni,* Paris, 1899.

(38) Cfr K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst,* p. 565, fig. 313.

(39) G. de Jerphanion, *Les églises rupestres de Cappadoce,* t. I, 2, p. 250, pl. 60, n° 3 — la fresque est malheureusement fort détériorée.

grandeur de l'évocation. Les témoins de cette scène émouvante ne font entendre ni cris, ni gémissements, chez les deux femmes elles-mêmes nous ne discernons que des sanglots étouffés et discrets. Aucune crispation du visage, aucun geste désordonné ne décèle la douleur de ces cœurs ravagés; mieux que des attitudes théâtrales, ces yeux rêveurs, ce silence, cet arrêt devant le mystère de la mort de la Vierge, nous laissent entrevoir des abîmes de souffrance, aussi vastes et profonds que l'amour lui-même. Non seulement cette œuvre rappelle certains détails bien caractéristiques du récit de Jean de Thessalonique, elle en évoque le climat spirituel : la douleur s'y éclaire d'espérance, la torture du cœur s'y trouve ennoblie par la vénération et le respect qui s'y mêlent. Elle nous dépeint, en un mot, la souffrance chrétienne, qui, pareille à celle du Sauveur, est essentiellement une souffrance rédemptrice.

Avant de succomber sous les coups des Turcs, Byzance connaîtra une seconde renaissance de l'art (XIV^e^ au XVI^e^ siècle). On a cherché à l'expliquer par un retour à des modèles lointains, découverts, après un long oubli, dans quelque manuscrit. Le Père de Jerphanion, avec infiniment plus de vraisemblance, y voit la résultante de la fusion de l'art byzantin et de l'art monastique oriental qui, dans les fresques des églises de Cappadoce (depuis le IX^e^ jusqu'au XIII^e^ siècle) maintient toujours vivaces les traditions réalistes de l'art syrien. Pour caractériser l'art byzantin, au cours de sa longue évolution, on pourrait dire, semble-t-il, que dans la première période (justinienne) c'est l'hellénisme qui prédomine avec son idéalisme, son goût d'harmonie et de beauté. — Sous les empereurs macédoniens, l'idéalisme hellénistique élégant et abstrait, et le réalisme syrien, concret et pittoresque, s'équilibrent admirablement dans des créations vivantes et belles à la fois. Les « Dormitions » de Daphni et de Mortarana nous en offrent des preuves manifestes. — L'époque des Paléologues, par contre, se caractérise par une prédominance de l'esprit syrien, passionné de vérité, friand du détail concret, avide du drame, tel qu'il se manifeste déjà au III^e^ siècle dans les peintures de Doura-Europos, et maintenu toujours vivant par les moines de Cappadoce (40). — L'image de la « Dormition » bénéficiera de cet esprit nouveau. A la chapelle de l'Archangelos, au sud de Djémil (41), comme à Kahrié Djami (XIV^e^ siècle) (42) et, plus tard, à Peribleptos (43) et à Verria (Hagios Christos) (44), la disposition d'ensemble reste exactement ce qu'était celle de Daphni ou de Mortarana, nous

(40) Cfr G. de Jerphanion, *Les églises rupestres de Cappadoce*, t. II, 2, p. 431-441.
(41) Cfr G. de Jerphanion, *lib. cit.*, t. II, 1, p. 143; pl. 158, n° 2.
(42) Cfr Ch. Diehl, dans M. Aubert, *Nouvelle histoire universelle de l'art*, t. I, p. 227, fig. 270.
(43) Cfr Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, t. II, p. 811.
(44) Cfr Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, t. II, p. 819, fig. 407.

y voyons toujours Pierre l'encensoir entre ses mains; mais les mouvements sont plus hardis, les gestes plus pathétiques et plus démonstratifs, l'accablement plus accusé (dans la chapelle de l'Archangelos près de Djémil, deux apôtres sont comme affalés et s'appuient sur la couche de la Vierge) : mais, avouons-le, cette agitation voyante n'ajoute plus rien au pathétique tranquille et contenu de la « Dormition » de la période antérieure.

b) *En Occident.*

Des ivoires byzantins, dès le X^e siècle, familiarisent l'Allemagne et la France avec la « Dormition » byzantine (45). Sans tarder, les arts mineurs, utilisant l'ivoire et la miniature, la reproduisent. Comme en Orient, nous voyons les apôtres divisés en deux groupes, à la tête et aux pieds de la Vierge; le Sauveur, au centre, derrière le lit de Marie, tient des deux mains l'âme de sa Mère; un ou deux anges descendent du ciel, tendant vers elle leurs mains voilées pour la recevoir.

Mais, presque aussitôt, des détails nouveaux s'introduisent dans l'image traditionnelle. Dans la miniature d'un Evangéliaire de Limbourg (a.d. Hardt), du XI^e siècle, la Vierge défunte est recouverte d'un drap mortuaire; et Pierre ne tient plus l'encensoir (46). En même temps que le drap mortuaire, la croix de procession, deux chandeliers, et un livre font leur apparition dans l'Evangéliaire de Henri II (1002-1024) (47), et dans une miniature d'un graduel d'Osnabrück (fin du XII^e siècle), Pierre tient le bassin d'eau bénite et l'aspersoir (48). Nous sentons que, en Occident, la « Dormition » tend à s'émanciper de l'ancienne tradition (49).

L'art monumental du XII^e et du XIII^e siècles réserve, lui aussi, sa place à ce thème oriental que l'Occident a commencé à s'assimiler. Une des premières représentations de la Mort et des Funérailles de la Vierge, est sans doute celle qui provient de l'église détruite de Saint-Pierre-le-Puellier. « Des inscriptions, écrit M. Emile Mâle, ne laissent aucun doute sur la signification des scènes. — On voit d'abord l'ange annonçant à la Vierge sa mort prochaine et lui présentant la palme cueillie dans le paradis. Puis les apôtres, transportés

---

(45) Cfr Vöge, *Malerschule*, p. 8, 12, note 2; Rohault de Fleury, *La sainte Vierge*, t. I, chap. XI.

(46) Cfr Heribert Reiners, *Tausend Jahre rheinischer Kunst*, Bonn, 1925, p. 229.

(47) Cfr St. Beissel, *lib. cit.*, p. 193, fig. 90.

(48) Cfr St. Beissel, *lib. cit.*, p. 642, fig. 281.

(49) Dans notre article sur l'iconographie de l'Assomption nous avons dit comment certaines miniatures transforment insensiblement la « Dormition » en Assomption, cfr *Nouvelle Revue Théologique*, t. LXXVIII, 1946, p. 673-674; — voir également un ivoire du XI^e siècle du musée de Cluny, dans K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, t. I, p. 567, fig. 314.

par une force mystérieuse dans la chambre de la Vierge, qui ressemble à une église, entourant son lit funèbre. La moitié du bas-relief a disparu, et l'on ne peut savoir si le Christ, conformément à l'habitude byzantine, assistait à la mort de sa Mère (50). Plus loin, les apôtres portent le corps au tombeau, et le mettent dans le sépulcre. Enfin deux anges enlèvent au ciel la Vierge, assise dans une auréole » (51). — Un vitrail de la cathédrale d'Anger, de la seconde moitié du XII[e] siècle, représente, exception faite de la remise de la branche du palmier, tout le cycle de la mort de la Vierge, et le complète par l'Assomption et le couronnement. Dans la scène de la « Dormition », Marie, étendue sur la couche funèbre, regarde, les mains jointes, son divin Fils qui se penche vers elle pour recueillir son âme (52).

Deux sculptures du XIII[e] siècle, celle de Chartres (au tympan du portail central de la façade nord) malheureusement fort détériorée, et celle de Strasbourg (tympan de la porte gauche du portail sud) nous livrent deux interprétations bien différentes de la même scène. — Examinons celle de Chartres d'abord. A l'avant-plan, Marie, les bras croisés sur la poitrine, le visage noble et serein, est étendue sur un lit funèbre largement drapé. A la tête, saint Pierre et aux pieds, saint Paul, légèrement inclinés, ajustent, le premier, le coussin, le second, le drap mortuaire qui recouvre le corps de la Vierge depuis la poitrine. En arrière, les apôtres, dont deux tiennent un livre fermé, se dressent des deux côtés du Christ, qui tient l'enfant sur son bras droit, et lève la main gauche pour bénir sa Mère endormie. Deux apôtres, à genoux, près du lit, touchent la défunte, d'un geste délicat et affectueux. — Malgré le tragique du moment, aucun cri ne jette sa note aiguë dans cette symphonie grave et sereine; aucune crispation, aucun geste désordonné ne troublent le silencieux respect de ces attitudes nobles et dignes. L'ordonnance claire, la symétrie tranquille, l'aisance même avec laquelle les personnages remplissent la surface rectangulaire, donnent à cette sculpture une grandeur et une pureté toute classiques. C'est la « Dormition » de Mortarana, mais repensée par le génie gothique.

Toute autre est la « Dormition » de Strasbourg. A Chartres, la douleur s'offre à nous profonde, mais maîtrisée; à Strasbourg, elle

---

(50) M. Emile Mâle observe toutefois que la présence d'un ange, qui s'apprête à recevoir l'âme, rend l'hypothèse vraisemblable.

(51) Cfr E. Mâle, *L'art religieux du XII[e] siècle en France*, Paris, 1928, p. 435. — La maladresse du sculpteur laisse supposer qu'il ne connaissait pas encore d'autre Dormition monumentale, ciselée dans la pierre. « L'Assomption de la Vierge, qui aurait dû remplir tout le haut du tympan et planer au-dessus de sa mort et de ses funérailles, est rejetée dans un angle et attire à peine le regard. C'est une honnête prose, ce n'est pas un chant triomphal » (cfr E. Mâle, *lib. cit.*, p. 435, fig. 251).

(52) Cfr Guy de Tervarent, *Les énigmes de l'art du moyen âge*, Paris, 1938; pl. XVII, n° 36; — voir aussi Rohault de Fleury, *La sainte Vierge*, t. I, pl. LXVII; et F. de Lasteyrie, *Hist. de la peinture sur verre*, p. 106.

éclate et se déchaîne dans toute sa véhémence. Tout, ici, est mouvement et sentiment. Le corps de la Vierge lui-même, brisant avec l'horizontale habituelle, adopte une ligne ondulante et sinueuse. Pierre et Paul, pour remplir le même office qu'à Chartres, s'inclinent bien plus profondément. Et la ligne de leur dos rejoint celle des têtes des apôtres qui se heurtent au plein-cintre du tympan et parfois le dépassent. Les visages, comme les gestes expriment le bouleversement intérieur. Les regards dirigés vers le Sauveur sont imploration ou reproche. Ces yeux offusqués de larmes, ces paupières lourdes, ces visages crispés, ces têtes inclinées, ces gestes découragés, tout manifeste une souffrance indicible. A l'harmonie de Chartres a succédé un véritable « chaos artistique ». Le Christ lui-même, qui, au centre, tient l'âme de la Vierge dans son bras gauche, penche davantage la tête, et sa bénédiction est chargée d'une douloureuse tendresse. Enfin, cette femme, assise à l'avant-plan, au point central, les cheveux en désordre, les coudes appuyés sur les genoux et la main droite repliée sur le revers de sa main gauche, les sourcils lourds surplombant les yeux, avec son regard désespéré fixant celle qui vient de s'endormir, apparaît comme le symbole de l'Église entière désorientée par le départ de sa Mère et protectrice. N'est-elle pas l'image de la douleur à son paroxysme dans une âme vidée parce qu'elle se sent privée de sa raison de vivre ? L'esprit de la Syrie d'autrefois semble revivre dans cette « Dormition » interprétée par une âme allemande. — Et pourtant, malgré ce réalisme l'artiste, formé dans les ateliers chartrains, laisse subsister dans son œuvre quelque chose de la beauté et de l'ampleur classiques. Toutes ces têtes, si individuelles, sont puissantes et belles. Avec un art supérieur, il a su donner aux tissus dont la Vierge, les apôtres et le Christ sont revêtus, une souplesse, un moelleux, une transparence, qui font songer aux créations les plus exquises du génie de la Grèce. Dans la « Dormition » de Strasbourg, l'art germano-gothique a créé une œuvre à la fois émouvante ; mais aussi, grâce au reflet classique dont elle est parée, apaisante (53).

La grandeur de cet art ne se retrouve déjà plus dans un bas-relief du XIV^e^ siècle, encastré dans le mur nord de la cathédrale de Paris. Les apôtres, il est vrai, expriment leur douleur avec des gestes pleins de vérité, mais Jésus n'est plus là pour recevoir l'âme de sa Mère (E. Mâle) (54).

---

(53) Cfr Otto Schmitt, *Gotische Skulpturen des Strassburger Münster*, Francfort, t. I, pl. 11 ; R. Hamann et H. Weigert, *Das Strassburger Münster und seine Bildwerke*, Berlin, 1928, p. 14 sq. ; Fr. Stoecker, *Archiv für Elsässische Kirchengeschichte*, t. II, p. 367 sq. ; K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, t. I, p. 571, fig. 318.

(54) Cfr Courajod et Marcou, *Catalogue raisonné du musée du Trocadéro*, n^os^ 601-609, Paris, 1892.

Pendant que la France, l'Allemagne et la Flandre vont s'orienter vers une « Dormition » qui n'a plus que des affinités lointaines avec la scène byzantine, l'Italie restera fidèle à l'image héritée de l'Orient.

En Italie, comme en Allemagne et en France, ce sont des ivoires, qui, dès le X[e] siècle, font connaître la « Dormition » byzantine (55). L'accueil du sujet, dans la Péninsule, était d'autant plus naturel que, depuis le XI[e] siècle, les initiateurs du mouvement artistique étaient des artistes et des mosaïstes byzantins (56). « Un Torriti », écrit le Père de Jerphanion, et un Cavallini à Rome, un Duccio à Sienne, un Giotto à Florence et Padoue, ont revêtu d'un charme nouveau les vieux thèmes que leur transmettaient leurs prédécesseurs; mais bien souvent la donnée iconographique est celle-là même que ceux-ci ont empruntée à l'art d'Orient et de Cappadoce » (57). La mosaïque de Mortarana surtout incitera les trecentistes italiens à créer des œuvres similaires.

En modelant son art sur le récit apocryphe de la mort de la Vierge, l'Italie représentera plus volontiers qu'ailleurs tous les épisodes des derniers moments de la Vierge : la branche de palmier remise à Marie non pas par saint Michel, mais, suivant les indications du moine Epiphane (IX[e] siècle), par Gabriel (58); l'arrivée miraculeuse des apôtres et les adieux de Marie; la mort; le cortège funèbre et l'ensevelissement. Ce cycle, au complet ou du moins en partie, nous le voyons à la tribune des chanteurs de l'église abbatiale de Vezzolana (ca. 1200) (Piémont). Taddeo di Bartolo (ca. 1400) le reprendra par deux fois (59); et un peu plus tard, Ottaviano Nelli (1424), au palazzo del Trinci de Foligno, peindra à nouveau l'annonce de la mort, les adieux et la « Dormition » de la Vierge.

Les artistes italiens, toutefois, s'attacheront avec une prédilection particulière à la Dormition proprement dite. Vers la fin du XIII[e] siècle, Jacques Torriti réédite, à Sainte-Marie-Majeure, la scène de Mortarana, en lui donnant une mélodie plus ample et une orchestration plus large. Le ciel et la terre, les anges, les patriarches, et

---

(55) Cfr ivoire du musée Barberini, dans Gori, *Thesaurus vet. diptych.*, III, pl. XXXVII; — ivoire actuellement à Ravenne : dans Venturi, *La Madonna*, p. 405; mosaïque du baptistère de Florence : dans Gori, *lib. cit*, III, pl. II; et A. Michel, *Histoire de l'art*, t. I, p. 206, Paris, 1905.

(56) Cfr G. de Jerphanion, *Les églises rupestres de Cappadoce*, t. II, p. 459-461.

(57) Cfr G. de Jerphanion, *lib. cit.*, t. II, p. 461.

(58) « Le troisième jour (avant sa mort), écrit le moine Epiphane, l'archange Gabriel vint auprès de Marie pour lui prédire sa fin et l'arrivée du Seigneur » (cfr M. Jugie, *Homélies mariales*, dans P.O., XIX, p. 436-437. — L'analogie de cette dernière apparition avec celle de l'Annonciation appelait d'elle-même cette substitution.

(59) Cfr tableau du musée de Sienne (adieux et mort de la Vierge) et fresques du palazzo publico de Sienne (arrivée miraculeuse des apôtres et adieux de la Vierge; la mort, le cortège funèbre (cfr Venturi, *La Madonna*, p. 419 (le tableau), p. 409-411 (les fresques).

même deux franciscains s'unissent au deuil des apôtres et des vierges. — Plus sévère, mais peut-être plus impressionnante, est la mosaïque exécutée par Cavallini (1291) à l'église du Transtévère ([60]). Les deux anges, debout, à côté du Christ, avec leurs ailes puissantes éployées au-dessus des apôtres, rehaussent magnifiquement la majesté et la noblesse du drame. — Giotto (ca. 1276-1336), à sa manière épique et dramatique, aborde peu de temps après le grand sujet. Il groupe les apôtres, à genoux ou debout, en cercle autour du lit funèbre. Pierre, au chevet, ne tient plus l'encensoir mais, revêtu de l'étole, il récite dans un livre les prières liturgiques, et ce sont deux autres apôtres qui sont pourvus de l'encensoir et de la navette; Jean, au pied de la couche, tient en mains la branche de palmier. Les anges, debout, majestueux et graves, contemplent la petite Vierge qui, entre les bras de Jésus, lui tend ses petites mains avec une grâce charmante. — Entraînés par cet exemple, les artistes postérieurs nous feront presque toujours voir, dans la suite, saint Jean muni de la palme précieuse que les orientaux lui confiaient uniquement pour précéder le cortège funèbre ([61]). Le contemporain de Giotto, le Siennois Duccio (ca. 1255-1319), multiplie davantage encore les anges, et groupe les apôtres en trois zones superposées, au pied du lit de Marie. Ces têtes puissantes et recueillies ont le relief individuel de véritables portraits. — Moins fortes, mais bien touchantes encore sont les « Dormitions » de Spinello Aretino († 1410) (Academia di Belle Arte à Sienne); de Taddeo di Bartolo (ca. 1385-1450) (Chapelle du palais communal à Sienne) et la fresque d'un artiste inconnu du Sacro Speco à Subiaco (École siennoise). Fra Angelico († 1455) situe le drame dans un paysage paisible et fleuri. La petite enfant, entre les bras de Jésus, joint les mains pour manifester son adoration reconnaissante (Galerie des Offices à Florence). — Ni Fra Filippo Lippi (Dôme de Spolète), ni le Caravage († 1609) ([62]), ni même Vittore Carpaccio († 1523) ([63]) ne retrouveront plus les gestes d'une piété émue et affectueuse, qui font le charme de la « Dormition » d'un Angelico et celle d'un Orcagna à Orsanmichele à Florence ([64]).

A partir du XIV[e] siècle, la représentation de la mort de la Vierge se raréfie et tend à disparaître. Dans l'art comme dans la piété,

---

(60) Dans cette mosaïque de Cavallini notons spécialement les traits du visage de saint Pierre qui, à la tête du lit de la Vierge, agite l'encensoir. Nous les retrouvons exactement pareils dans la scène du « couronnement » qui complète la « Dormition ». Preuve que nous avons là une œuvre remaniée par le grand artiste. Mais Cavallini lui-même, dans cette figure de l'apôtre, s'inspire de Torriti; et Torriti visiblement dépend de Mortarana.

(61) Cfr Musée Condé, à Chantilly.

(62) Cfr Bourgnand, *La sainte Vierge*, p. 249.

(63) Cfr *Klassischer Bilderschatz*, n° 260.

(64) Cfr K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, t. I, p. 585, fig. 329.

l'Assomption et le « couronnement » de Marie occupent désormais la première place.

### 3. — *La représentation occidentale*

Lorsque, du tableau de Fra Angelico, nous passons à la gravure d'Albert Dürer (1510) insérée dans sa vie de la Vierge, nous nous trouvons subitement transplantés dans une tout autre atmosphère. — La Vierge est couchée *dans* un lit, surmonté d'un luxueux baldaquin. Elle est sur le point d'expirer. Saint Pierre, coiffé d'une mitre, asperge la mourante d'eau bénite; un autre apôtre, à côté de lui, récite, dans un rituel sans doute, les prières des agonisants; pendant que saint Jean, tout près de la couche, s'efforce de fixer le cierge béni, allumé, dans la main droite défaillante de Marie. A l'avant-plan, un apôtre, à genoux, revêtu de la chasuble, tient en main la hampe élancée d'une croix de procession, et un autre, penché vers lui, tient un encensoir. — Disparu le Christ tenant entre ses mains l'âme de la Vierge. Il n'apparaît même pas dans la partie supérieure de l'appartement, escorté des anges, pour venir au-devant de sa Mère. Disparus saint Michel et l'ange Gabriel, qui jadis tendaient vers la petite âme leurs mains voilées. Disparue la branche de palmier que, depuis Giotto, saint Jean tenait habituellement entre ses mains. Ni les apôtres, ni même la Vierge, ne portent plus autour de leur tête l'auréole de la sainteté. L'agonie de la Vierge, racontée avec toute la crudité d'un langage réaliste, voilà, en résumé, l'œuvre de cet observateur impitoyable que fut Dürer.

Cette scène toute nouvelle, qui n'a plus rien semble-t-il de la « Dormition » byzantine, nous apparaît comme le dernier aboutissement d'un appauvrissement progressif. Elle tire, en dernière analyse, son origine du « mystère » de la mort de la Vierge, représenté au théâtre du moyen âge (65). — Ouvrons le livret qui précise les indications scéniques, en vue du « jeu » de la mort et de l'Assomption de Notre-Dame qui devait avoir lieu dans le vieil amphithéâtre de Bourges. « Il faut une branche de palmier, y lisons-nous, que Gabriel apporte à Marie et qui lui est envoyée du paradis. Un coup de tonnerre doit retentir dans le ciel; un nuage blanc doit soulever Jean à Ephèse et l'amener jusqu'à la maison de la Vierge Marie. Un autre nuage doit pareillement amener les autres apôtres. Il faut un vêtement blanc pour la Vierge Marie, dont elle doit être revêtue pour mourir. Il faut plusieurs cierges de cire blanche que des vierges tiendront en main au moment de la mort. Jésus-Christ doit descendre du paradis, escorté d'un grand nombre d'anges et il doit emmener

(65) Une « Assomption » de Marie, du XIV^e^ siècle, peut se lire dans la *Bibliothek der gesamten deutschen Nationalliteratur*, XXI, Quedlinburg, 1841.

l'âme avec lui. Au moment où Jésus entre dans la chambre de la dite Marie, un parfum considérable doit être tiré de plantes aromatiques. Il faut de plus une sainte âme (66). Est requise également une couronne entourée de douze étoiles pour couronner cette âme dans le paradis (67). On voit avec quelle fidélité le récit apocryphe byzantin est exploité; mais on se rend également compte combien ces détails matériels favorisent un réalisme de plus en plus accentué. — Le livret que nous venons de citer date de 1526; mais les indications qu'il contient sont bien antérieures. Nous en trouvons déjà le reflet dans les miniatures du XV^e siècle. — Vers 1400, André Beauneveu, peintre de Charles V, groupe autour de la Vierge treize apôtres. Jean tient encore la branche de palmier, mais Pierre, avec un rameau d'ysope, asperge d'eau bénite la mourante. A ses côtés, un apôtre tient un encensoir; un autre avive de son souffle les charbons du sien. Vers le milieu de l'image, six anges accompagnent l'âme de Marie : petite fille vêtue de blanc; et le Christ, sur une nuée, se porte à sa rencontre et étend les mains pour la recevoir. Il est escorté de patriarches et de saints. Les anges chantent ou jouent des instruments de musique (68). — Une cinquantaine d'années plus tard, dans ses « Heures d'Etienne Chevalier », Jean Fouquet (ca. 1415-1480) s'inspire plus nettement encore des mystères, pour représenter les divers épisodes de la mort de la Vierge. Dans une première miniature, l'ange Gabriel, revêtu de la dalmatique des diacres, apporte à Marie la branche de palmier. Au premier abord, on se croit devant une Annonciation. Mais Marie est âgée, amaigrie, exténuée par un long ascétisme; et l'ange, à genoux, comme la Vierge, tient en main une branche de palmier longue et touffue. — Dans la « Dormition », Marie est étendue sur le lit. Bien que la toilette funèbre soit terminée, les apôtres se comportent comme si elle allait expirer. Pierre l'asperge avec le goupillon; Jean tient la branche paradisiaque, et c'est un autre apôtre, à genoux, qui maintient le cierge béni allumé entre les mains de la morte. Dans le haut, le Christ vêtu de blanc, debout dans un oval lumineux encadré par des anges, escorté d'esprits célestes et de saints, tient devant lui une petite fille, vêtue de blancheur elle aussi, qui, les mains jointes, figure l'âme de Marie. Remarquons la scissure entre ces deux scènes juxtaposées. Les apôtres, empressés autour de la défunte, ne se doutent même pas du spectacle qui se déroule au-dessus d'eux (69).

Le célèbre tableau du peintre flamand Hugo van der Goes (ca.

---

(66) Sur la représentation de l'âme au moyen âge : cfr *Bonner Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden*, t. XCIV, 1893, p. 82 sq.

(67) Cfr St. Beissel, *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland*, Fribourg-en-Brisgau, 1909, p. 646-647.

(68) Cfr St. Beissel, *lib. cit.*, p. 648.

(69) Cfr Klaus G. Perls, *Jean Fouquet*, Londres, 1940, pl. 7 et pl. 8.

1440-1482) (musée de Bruges) ([70]), tout dissemblable qu'il soit par la conception du drame, s'apparente à l'œuvre de Fouquet par la juxtaposition des deux scènes : celle de la terre et celle du ciel, sans lien intime entre elles. — La Vierge n'est pas encore morte; elle est sur le point d'expirer. A cette vue, les apôtres s'énervent et s'agitent. Leurs yeux hagards ([71]) et leurs gestes fébriles nous disent assez combien ils sont désorientés. Ils ne songent pas à prier : le livre de prières est fermé et sert d'appui à un apôtre assis à l'avant-plan. Le cierge ! le cierge béni ! telle est la préoccupation de ces esprits affolés. Et c'est avec un geste mal assuré qu'un apôtre cherche à allumer ce cierge que Pierre, revêtu de l'aube et de l'étole, tient dans sa main gauche, et qu'il a hâte de placer entre les mains de l'agonisante. Parmi ce désordre, ce désarroi général, seule Marie, les yeux alourdis, presque fermés, les mains jointes, garde une âme paisible et sereine. — Pendant que les apôtres s'affairent dans le trouble, le Christ apparaît au-dessus du lit et tend vers Marie ses mains percées. Son visage reflète l'immense pitié avec laquelle il suit les progrès de l'agonie de sa Mère. Elle qui avait pris une part si intime à la sienne jadis. Et déjà, en compagnie d'un double cortège d'anges, il se prépare à l'embrasser. — Le bleu-clair, que l'artiste a donné comme tonalité générale au tableau, symbolise bien la sérénité de l'âme de Marie à ses derniers moments. La vigueur nerveuse, l'accent de vérité avec lequel Hugo van der Goes a su rendre cet instantané, révèle un grand artiste. Marie surtout apparaît admirable. Jusque dans les atteintes de la mort, avec son voile blanc autour de la tête, elle garde une grâce noble et sereine. Ses yeux entr'ouverts semblent déjà plonger dans l'abîme de béatitude qui l'attend ([72]). — Le défaut de cette peinture, comme celui de la miniature de Fouquet, c'est la dissociation, la séparation entre le drame de la terre et la vision du ciel.

Le réalisme, en progressant, finira par supprimer la vision du Fils de Dieu venant au-devant de sa Mère, et ne représentera plus que le drame de la terre. Dans le tableau d'un maître anonyme de l'autel de Stertzing (1458), le Christ qui se remarque encore à l'arrière-plan de la scène, tenant l'âme de Marie, figurée par une petite fille, est bien près de disparaître ([73]). C'est chose faite dans le tableau du « maître de la mort de Marie » ([74]), et dans une œuvre du XV[e]

---

(70) Cfr Friedländer, t. IV, pl. 78.
(71) On pense que ces yeux étranges sont le reflet de la folie où commençait à sombrer le pauvre artiste.
(72) Un dessin de Van der Goes, traite une seconde fois le sujet; cfr K. Smits, *Iconographie van de Nederlandsche Primitieven*, Amsterdam, 1933, p. 136.
(73) Cfr Ernst Heidrich, *Die altdeutsche Malerei*, Jena, 1909, fig. 41.
(74) Cfr St. Beissel, *lib. cit.*, p. 652, fig. 286.

siècle, de l'École de Castille où se devine une influence flamande (75). La gravure de Dürer, on le voit, n'est que le point d'aboutissement d'une longue évolution. Avec moins de bonheur encore, Joos de Clève (ca. 1515) tentera deux variations sur ce même thème (76).

La mort de Marie se réduit à la représentation des derniers rites, administrés à une dame de la bourgeoisie. Le clergé, rassemblé autour d'elle, exécute les cérémonies prescrites par le rituel de l'époque. Le bassin d'eau bénite, l'encensoir, la croix, le chandelier, le cierge béni, des livres ouverts, et même des cordons de prières (sortes de chapelets) : rien ne manque. Ce réalisme outrancier n'hésite pas à transformer deux apôtres en enfants de chœur, plus préoccupés de leur encensoir que du drame tragique qui se déroule autour d'eux. Il est peut-être pittoresque de projeter sur les visages l'éclaboussure de lumière qui jaillit des charbons ranimés par le souffle, mais de tels détails ne peuvent que rabaisser et ravaler un pareil sujet. L'art a beau déployer ses couleurs et buriner de beaux portraits; dépouillée de toute grandeur et de tout idéalisme, cette scène de genre ne réussit plus à nous émouvoir.

*
* *

L'idéalisme sentimental des artistes souabes du XV^e^ et du début du XVI^e^ siècles, refuse de se complaire à ce réalisme. Il crée une « Dormition » nouvelle plus proche par l'esprit de l'image byzantine. Il montre Marie, non pas étendue sur la couche funèbre, mais accueillant à genoux la mort qui l'unira définitivement à son divin Fils. Après Barthélemy Zeitblom († ca. 1521) (77), Martin Schaffner (ca. 1480-1541), le dernier représentant de cet art gracieux et tendre, a réussi, dans sa « Dormition », une œuvre touchante. La Vierge, à genoux, soutenue par deux apôtres, laisse tomber ses bras défaillants; déjà ses yeux se ferment à la lumière de ce monde. Saint Pierre, revêtu de la chape, à genoux devant elle, tient encore ouvert, devant sa poitrine, le livre où Marie a lu une dernière prière. Avec des yeux agrandis par l'inquiétude, il fixe la Vierge qui blêmit, sur le point de s'effondrer. Les autres apôtres, et surtout saint Jean, partagent son angoisse. Dans les voussures de l'église où le drame se déroule, des anges ont fait leur apparition, précédant le Fils de Dieu qui déjà élargit ses bras, prêt à accueillir sa Mère. Ces têtes d'apôtres sont d'une belle frappe individuelle, mais Marie les surpasse par sa grâce et sa beauté. Sur ses traits unis et apaisés, nous

(75) Cfr Galerie del Prado, à Madrid.
(76) Cfr W. Burger, *Die Malerei in den Niederlanden*, Munich, 1925, pl. 166, 167.
(77) Barthélemy Zeitblom († ca. 1521), tableau au château de Lichtenstein, près de Rottenburg.

ne lisons d'autre sentiment que le désir « d'être dissoute pour être avec le Christ », et l'abandon le plus total d'une âme qui ne se complaît que dans la volonté de Dieu ([78]). Toutefois, parmi les nombreuses représentations de ce type de Dormition ([79]), la plus artistique est celle que Veit Stoss a exécutée au retable de l'église des dames à Cracovie ([80]). La Vierge, soutenue par un apôtre, est à genoux. Saint Pierre, devant elle, tout en tenant l'aspersoir, prie sur elle en lisant dans un livre. Derrière saint Pierre, un apôtre tient le bassin d'eau bénite. Un autre, à gauche de la Vierge, tient l'encensoir. Deux autres apôtres lèvent les yeux vers le ciel où, dans l'irradiation de la lumière, ils aperçoivent le Fils de Dieu embrassant affectueusement sa Mère. — Dans cet ensemble dramatique où les visages sont marqués d'un individualisme si expressif, malgré le réalisme un peu trop appuyé des objets liturgiques, nous sentons vivant encore l'esprit qui anime les grandes créations byzantines.

Attiré davantage par l'Assomption et plus encore par le « couronnement » de la Vierge, l'art religieux, à partir du XVI[e] siècle, ne s'est plus efforcé de nous donner une image renouvelée de la « Dormition » de Marie.

## *Conclusion*

Au cours de son évolution iconographique, la « Dormition » de Marie nous est apparue sous deux formes bien diverses : l'une orientale, l'autre occidentale. Il suffit de comparer la mosaïque de Mortarana avec la gravure de Dürer ou le retable de Veit Stoss, pour constater la différence de tendance et d'esprit qui séparent l'Orient de l'Occident. Ces divergences sont commandées et s'expliquent par une simple modification du point de départ : l'art byzantin nous fait voir la Vierge *déjà morte,* tandis que l'art occidental nous la *dépeint agonisante ou mourante.*

Les auteurs byzantins reconnaissent volontiers que la mort de Marie se conforme à la loi générale qui, depuis le péché originel, pèse sur l'humanité déchue. « Il m'a été révélé, fait dire Jean de Thessalonique à Marie, quand je partirai; je le sais, j'en ai été instruite... car c'est quelque chose d'universel » (καθόλικον γὰρ ἔστιν) ([81]). « Ayant un corps mortel comme nous, ainsi parle saint Germain de Constantinople († 733) en s'adressant à Marie, tu ne pouvais éviter

(78) Cfr Joh. Damrich, *Die altschwäbische Malerei,* Munich, 1913, p. 15, fig. 21.
(79) Cfr Münzenberger-Beissel, *Zur Kenntnis mittelalterlicher Altäre,* t. II, p. 261 (Tod Marias).
(80) Cfr St. Beissel, *lib. cit.,* p. 455, fig. 205.
(81) Cfr Jean de Thessalonique, *Discours sur la Dormition de la Vierge,* n° 5; P.O., XIX, 381-382.

la rencontre de la mort commune à tous les hommes, tout comme ton Fils a passé, lui aussi, par la mort » (82). — « Puisqu'il faut dire la vérité, reprend saint André de Crète († 740), la mort, qui est naturelle à l'homme, s'est étendue même à elle » (83). — Comme fille d'Adam, insiste encore saint Jean Damascène († 749), (Marie) doit payer la dette paternelle, « parce que son Fils, qui est la Vie même, ne s'y est pas soustrait non plus » (84).

Toutefois, pour naturelle qu'elle soit, cette mort ne ressemble pas à celle des autres hommes. La mort l'a atteinte, sans doute, proclame saint André de Crète, mais elle ne l'a ni « emprisonnée », ni « asservie » (85). « Le trépas de la Vierge a été sans douleur » (et sans agonie)... car en elle l'aiguillon de la mort, le péché, était mortifié; que dirons-nous de sa mort, sinon qu'elle a été (pour Marie) le principe d'une vie meilleure et éternelle ? » Ainsi parle saint Jean Damascène (86). « Cette mort, explique saint Germain de Constantinople, fut comme un sommeil; elle a émigré de ce monde à l'état de veille » (87). « La meilleure image que nous puissions nous en faire, déclare saint André de Crète, c'est le sommeil extatique d'Adam, lorsqu'une côte lui fut enlevée pour compléter notre espèce » (88). « C'est, je pense, ajoute le même orateur, de cette manière que la Vierge s'endormit et se soumit à la mort dans la mesure où cela était nécessaire pour payer tribut aux lois naturelles et accomplir l'ordre fixé à l'origine par la Providence qui gouverne tout ». C'est dans cette perspective que se place le récit de Jean de Thessalonique. Corrigeant le Pseudo-Méliton, il écarte de la mort de Marie tous les asservissements habituels, toutes les craintes et toutes les angoisses. — Après avoir prié une dernière fois, nous dit-il, sa mission étant remplie, elle se couche sur son lit (89). Et enfin, Marie expire, humblement reconnaissante, « en souriant » à Jésus (90).

Comment représenter la Mère de Dieu tout à la fois vaincue par la mort et victorieuse de la mort ? Expirant sans crainte et sans effroi; n'ayant nullement besoin d'être encouragée, rassurée, purifiée comme le reste des humains ? Comment montrer surtout l'âme de Marie s'échappant de ses lèvres, sous la forme d'un petit enfant, sans tomber dans l'étrange et le grotesque ? Avec un tact exquis, les artistes byzantins ont senti l'impossibilité d'une telle tâche. Ils nous feront

(82) Cfr *Hom. I in Dormit.*, dans P.G., XCVIII, 345 sq.
(83) Cfr André de Crète, *In Dormit. S. Mariae*, I; dans P.G., XCVII, 1052-1053.
(84) Cfr *Homil. II*, 2; P.G., XCVI, 728.
(85) Cfr André de Crète, *loc. cit.*, P.G., XCVII, 1052.
(86) Cfr S. Jean Damascène, *Homel. II*, 3; P.G., XCVI, 728.
(87) Cfr S. Germain de Constantinople, *Homil.*. I; P.G., XCVIII, 345 sq.
(88) Cfr S. André de Crète, *Hom.* I; P.G., XCVII, 1052-1053.
(89) Cfr Jean de Thessalonique, *lib. cit.*, n° 12: P.O., XIX, 395.
(90) Cfr Jean de Thessalonique, *lib. cit.*, n° 12; P.O., XIX, 396.

voir la Vierge, morte déjà, étendue sur un lit de parade, revêtue de son grand manteau de reine, les mains croisées sur la poitrine, endormie dans l'amour et la paix. Et, à côté d'elle, Jésus, majestueux, dans sa rassurante beauté, tenant entre ses bras l'âme de Marie, sous la forme d'un petit enfant, éclatant de lumière; sur le point de la remettre aux deux anges descendus du ciel. Quelle magnifique illustration de la parole consolante du Christ, adressée à ses apôtres, et, par eux à tous ceux qui l'aiment et le servent : « Je reviendrai et je vous prendrai avec moi, afin que là où je suis, là aussi vous soyez » (Jean, 14, 3) ! — Du récit de Jean de Thessalonique, l'art byzantin a retenu le moment le plus solennel et le plus pathétique. La scène a quelque chose de la grandeur d'un sacrifice. On comprend que cette image ait séduit un Torriti, un Cavallini, un Giotto, un Duccio; et que Fra Angelico se soit senti attiré par elle.

Plus actif que contemplatif, l'Occident crée une Dormition toute autre. *Il nous fera voir la Vierge mourante, sur le point d'expirer.* Outre le désir de se dégager d'une trop longue routine, deux influences surtout paraissent avoir joué dans cette transformation artistique. — Les « mystères » d'abord. La scène byzantine se prêtait admirablement à un tableau vivant, d'une haute poésie lyrique, mais ne convenait guère au déroulement d'un drame. L'apparition de l'ange Gabriel (substitué à Michel) appelait d'elle-même un dialogue. Il suffit de regarder la miniature de Fouquet, pour ressentir l'impression de percevoir l'échange de paroles entre les deux personnages en scène. — Les apôtres resteraient-ils inactifs à un moment qui, pour les spectateurs du XV^e^ siècle, était, de tous, le plus émouvant et le plus dramatique ? Et que feraient-ils d'autre, sinon accomplir les cérémonies liturgiques habituelles, prévues par le rituel pour l'instant du trépas ? Ainsi par la force des choses, le « mystère » de la mort de la Vierge, aboutissait au déroulement des rites liturgiques de la « Commendatio animae ». Ces relents de chambre mortuaire, il faut bien le reconnaître, ôtent à la « Dormition » beaucoup de son idéalisme et de sa grandeur d'autrefois. Mais le goût des « mystères » faisait oublier, pour l'instant, ce réalisme un peu lourd. Le sentiment et l'émotion, naissant d'une piété sincère et profonde, transfiguraient ces rites et leur donnaient un sens plus élevé et plus spirituel.

Il est une autre raison encore qui devait rendre chère au XV^e^ et au XVI^e^ siècles, la Dormition ainsi transformée. — On sait que cette époque était comme sursaturée de la pensée de la mort. « Dès les premières années du XV^e^ siècle, il semble que la Mort devienne la grande inspiratrice ». De plus en plus elle s'impose aux esprits. « Et le XVI^e^ siècle renchérit encore sur le XV^e^... Les générations semblent avoir fait amitié avec elle : ils mettent partout son image » ([91]).

(91) Cfr E. Mâle, *L'art religieux à la fin du moyen âge en France*, p. 347-354.

C'est le siècle de la « danse macabre », et des livres qui enseignent « l'art de mourir » (ars moriendi). C'est aussi à cette époque que l'on commence à ajouter à l'« Ave Maria » ces paroles : « Priez pour nous à l'heure de notre mort ». Il n'est donc pas étonnant qu'on ait aimé représenter Marie, à ses derniers moments, languissante et affaiblie, couchée dans un lit, assistée par les apôtres. Pouvait-on se figurer autrement le modèle et la consolatrice de tous les moribonds ?

Mais, cette vogue du théâtre et du sentimentalisme macabre une fois passés, le réalisme d'une telle « Dormition » ne pouvait manquer de soulever des protestations et des critiques. Molanus, à la fin du XVI[e] siècle (1570), s'en fait l'écho et l'interprète. Il rappelle les réprobations formulées déjà par Jean Eck et Jodocus Clichtove. « Marie, en s'endormant ou passant à l'autre vie, affirme Eck, ne doit pas être représentée comme une moribonde ». « Je croirais volontiers, ajoute Clichtove, que (la Vierge Marie) n'a pas été couchée dans un lit, à la manière des malades et de ceux qui, opprimés par la maladie, achèvent leur existence, — j'en demande pardon aux peintres et aux sculpteurs — car il est à croire qu'elle n'a subi aucune infirmité; et qu'elle n'a pas été vaincue par la faiblesse ». Aussi recommande-t-il de la représenter (à la manière des peintres souabes), mourant « à genoux, les mains levées au ciel, et recommandant son âme très agréable à Dieu ». « Attitude, note-t-il, que saint Jérôme donne à saint Paul ermite, au moment de sa mort » ([92]). — Plus pieuse, incontestablement, et moins réaliste que la « Dormition » de Dürer ou de Joos de Clève, celle de Schaffner ou de Veit Stoss est pourtant loin d'atteindre à la grandeur de l'image byzantine.

*
* *

Cette diversité, toutefois, n'exclut pas des ressemblances et des affinités frappantes entre la « Dormition » orientale et la « Dormition » occidentale. L'absence de tout témoignage historique permet d'imaginer la mort de Marie, de façons bien diverses. Ainsi peut-on se figurer la Mère de Dieu expirant, comme Jésus, dans la solitude, assistée de Jean seul et de quelques fidèles, brisée par l'amour, dans l'élan de l'extase. Déjà dans un sermon byzantin, attribué à saint Modeste, nous lisons que Marie est morte « sous la douce pression de son amour maternel, en contemplant son Fils » ([93]). Saint André de Crète assimile la mort de Marie au sommeil extatique d'Adam ([94]). En Occident, cette conviction s'exprime plus nettement encore. « Elle

(92) Cfr Molanus, *De historia SS. Imaginum et picturarum...* édit. par J. Natalis Paquot, Louvain), 1771, l. III, c. 32, p. 331-332.
(93) Cfr *Encom.*, II, dans P.G., LXXXVI, 3308 A.
(94) Cfr *In Dormit.*, serm. I; P.G., XCVII, 1052-1053.

est morte sans douleur et d'amour », proclame saint Albert le Grand ([95]). Et depuis l'abbé Guerric, le contemporain et l'ami de saint Bernard ([96]), jusqu'à saint Alphonse de Liguori ([97]) les auteurs spirituels répètent volontiers, sous des formes équivalentes, ce que déclare Bossuet : « Point d'autre cause de la mort de Marie que la vivacité de son amour » ([98]). — Il y avait là pour l'art religieux un thème nouveau à exploiter; et l'on reste surpris qu'un tel sujet n'ait pas tenté le sculpteur de l'extase de sainte Thérèse, le Bernin. — En fait, la « Dormition » occidentale reste fidèle, dans l'essentiel, à la « Dormition » orientale. Nous y retrouvons toujours les apôtres miraculeusement réunis autour du lit funèbre de Marie. Jean de Thessalonique en comptait onze ([99]); et c'est précisément ce nombre que nous rencontrons dans une fresque de Cappadoce ([100]) et, semble-t-il, dans la sculpture de Chartres (tympan du portail nord). Parfois, ils sont treize; mais la plupart du temps — comme à Mortarana et à Strasbourg — ils sont douze. Aux « Douze » se joignent parfois, comme à Mortarana, trois évêques : saint Denys, Timothée et Hiérothé, dont nous parle André de Crète, dans son long commentaire qu'il fait du Pseudo-Denys ([101]); ainsi que les vierges mentionnées, après le Pseudo-Méliton ([102]), par Jean de Thessalonique ([103]), et, même parfois les disciples du Christ dont la présence est signalée par André de Crète ([104]).

Un trait caractéristique du récit de Jean de Thessalonique, c'est le rôle prépondérant dévolu à saint Pierre. C'est lui qui parle le premier, lui qui prend toutes les initiatives; et c'est à lui que les autres apôtres réservent les fonctions les plus honorifiques. A plusieurs reprises, les apôtres déclarent que Pierre est le chef établi sur eux tous par Jésus lui-même. « Pierre, notre Père, ainsi parle saint Paul en s'adressant au chef de l'Eglise, le premier d'entre nous de par la

---

(95) Cfr S. Albert le Grand, *Super missus*, q. 132: dans *opp.*, t. XX, p. 89.

(96) Cfr Abbé Guerric, *Serm.* II *de mutuo amore J. et M.*, dans P.L., CLXXXV, 190-191.

(97) Cfr Glorie, *1er sermon sur l'Assomption*, 2e point.

(98) Cfr Bossuet, *1er sermon pour l'Assomption*, 2e point : « Comme la plus légère secousse détache de l'arbre un fruit déjà mûr, ainsi fut cueillie cette âme bénite, pour être tout d'un coup transportée au ciel; ainsi mourut la divine Vierge par un élan de l'amour divin »... (cfr édit. Lebacq-Urbain et Levesque, t. III, p. 495-496.

(99) Cfr Jean de Thessalonique, *lib. cit.*, n° 7; P.O., XIX, 386. — Le texte toutefois peut s'entendre des « onze » apôtres qui arrivent après saint Jean. On atteint ainsi au chiffre de douze.

(100) Cfr G. de Jerphanion, *Les églises rupestres...*, t. I, 2, p. 357 (pl. 83, n° 1) (à Toqalé-Kilissé).

(101) Cfr André de Crète, *In Dormit. S.M.*, I; P.G., XCVII, 1085.

(102) Cfr Pseudo-Méliton, *De transitu...*, c. 10; P.G., V, 1235-1236

(103) Cfr Jean de Thessalonique, *lib. cit.*, n° 12; P.O., XIX, 425.

(104) Cfr André de Crète, *serm. cit.*, P.G., XCVII 1065.

volonté de Dieu (ἐκ Θεοῦ) » ([105]) ; et saint Jean résume la pensée de tous par ces mots : « Tu es notre Père et notre évêque ; c'est toi qui dois marcher en tête » ([106]). A travers toute l'évolution iconographique de la « Dormition » cette préséance, si nettement affirmée par Jean de Thessalonique, se maintient constante. En Orient, Pierre, placé au chevet du lit de la Vierge, est seul agissant : il tient l'encensoir qui rappelle le parfum céleste dont la mort de Marie fut accompagnée. L'Occident lui réserve également le rôle le plus important. Revêtu des habits sacerdotaux, parfois mitre en tête ou enveloppé d'une chape, c'est toujours lui qui officie. Tantôt il récite les prières des agonisants, tantôt il asperge la mourante d'eau bénite, tantôt il élève le crucifix devant les yeux de Marie qui se ferment. Les autres apôtres ne sont que des assistants ou des enfants de chœur. D'ordinaire saint Jean met entre les mains défaillantes de Marie le cierge béni. — Bien mieux que tel ou tel détail, l'esprit qui se reflète dans la « Dormition » occidentale nous reporte au récit de Jean de Thessalonique.

Marie, elle aussi, à travers toutes les fluctuations artistiques, conserve la virginité, la pureté, la grâce, la noblesse, la sérénité : toutes qualités que Jean de Thessalonique met dans son récit particulièrement en relief ; en même temps qu'il montre dans la Mère de Dieu la Maîtresse, la Bienfaitrice de l'univers, la Médiatrice universelle, souverainement attirante par la tendresse de son cœur maternel. Elle est, déclarent les apôtres d'une seule voix, « l'espérance de nous tous » ([107]). « La lumière de sa lampe, ajoute plus loin saint Pierre, a rempli la terre ; elle ne s'éteindra pas jusqu'à la consommation des siècles, afin que tous ceux qui veulent se sauver reçoivent d'elle courage et confiance » ([108]).

Cette piété filiale, qui affleure partout dans ce récit des derniers moments de Marie, se devine dans toutes les œuvres d'art qui, dans les manuscrits, sur des toiles et des panneaux, ou sur les murs des églises, ont cherché à représenter le trépas de la Vierge bienheureuse. Toutes ces créations artistiques, comme d'ailleurs la fête de l'Assomption elle-même, éveillent en nous un sentiment complexe où se mêlent en des proportions indéfinissables, la joie et la tristesse. Elles sont comme un poème qui serait tout à la fois une hymne de triomphe et un chant d'adieu.

Joseph Duhr, S. I.

---

(105) Jean de Thessalonique, *lib. cit.*, n° 6 ; P.O., XIX, 415.
(106) *Lib. cit.*, n° 13 ; P.O., XIX, 427.
(107) Cfr Jean de Thessalonique, *lib. cit.*, n° 8 ; P.O., XIX, p. 388.
(108) Cfr Jean de Thessalonique, *lib. cit.*, n° 9 ; P.O., XIX, p. 390.

## IN MEMORIAM.

# LE PÈRE JOSEPH de GHELLINCK d'ELSEGHEM, S. J.

## (1872-1950)

*La famille et les premières années.*

Le P. Joseph de Ghellinck d'Elseghem est né à Gand le 30 octobre 1872, sixième d'une famille de dix enfants. Il eut le bonheur de trouver réunies au foyer familial les qualités qui influent profondément sur une âme d'enfant : sentiments remarquablement chrétiens et vive piété des parents; distinction et noblesse d'aspirations; vie familiale intense; sens aigu de la charité et du devoir social. Le bon Dieu y ajouta une épreuve très douloureuse : le père, le Chevalier Jean-Baptiste de Ghellinck d'Elseghem, mourut en 1881, après 16 ans de mariage, laissant sa jeune femme, qui n'avait que 39 ans, seule avec 10 enfants dont l'aînée avait 14 ans et le plus jeune deux mois. Il avait été un Chrétien d'une piété extraordinaire, fidèle chaque matin, dès six ou sept heures, à la sainte messe et à la communion, chose très rare à cette époque. Il s'était surtout fait connaître et aimer par une charité inlassable; châtelain de Wannegem-Lede, il était le bienfaiteur de la région. Docteur en droit, il partageait son activité entre l'administration de ses propriétés, ses tâches de bourgmestre de la localité et de président des Associations catholiques de Gand et d'Audenarde, et de nombreuses œuvres catholiques, sociales ou politiques. Son idéal d'éducateur était austère, visant à former chez ses enfants une volonté ferme du devoir, appuyée sur l'esprit de foi, et un souci extrême de la charité et de la bienfaisance, dont il était lui-même un vivant exemple; il exigeait beaucoup de ses enfants; le règlement, surtout des heures d'étude, était très strict; mais la manière était rationnelle, humaine, très affectueuse. Les joies et distractions enfantines étaient nombreuses et variées dans la grande propriété de Wannegem.

Le père disparu, la mère, née Claire Surmont de Volsberghe, se fit un devoir de le continuer dans sa vie de piété et de bienfaisance : messe et communion quotidiennes, traditions de charité et de secours aux pauvres, auxquelles furent associés les enfants dès que l'âge le leur permit. Elle avait une personnalité très marquée; douée d'une grande fermeté de volonté, elle fut une remarquable éducatrice : « Respectée et chérie, faisant appel à la raison et au cœur des siens, elle les menait avec un ascendant et une prudence irrésistibles, sans heurt, sans à-coup, sans préférence marquée pour tel ou tel, tout droit,

tout simplement, sans une parole de trop, sans aucun moyen extraordinaire » (Souvenirs de l'aînée de la famille). Le Père Joseph garda toute sa vie pour sa mère un culte pénétré de vénération et d'affection. On passait à Gand les mois d'hiver, dans le grand hôtel familial du XVIII[e] siècle, Quai au blé, pour rentrer à Wannegem de la mi-avril à novembre. Une institutrice, vivant au château, présidait aux leçons quotidiennes, formant les garçons jusqu'à leur entrée au collège en sixième latine, les filles jusqu'à leur envoi en pension au Sacré-Cœur pour les deux dernières années de leur instruction. L'éducation était entièrement pénétrée de foi et de piété; des six filles trois seront religieuses du Sacré-Cœur; des quatre garçons, deux entreront dans la Compagnie de Jésus, les deux autres perpétueront le nom et les traditions de leurs parents dans la fondation d'une très nombreuse famille, dans l'attachement à la foi et dans la défense des intérêts religieux, l'aîné devant être durant de longues années sénateur catholique.

Joseph, enfant, était vif, espiègle, volontiers taquin, acharné au jeu. Il se révéla vite très bien doué. Il n'avait pas 8 ans que, sortant un jour de la salle d'études, il était arrêté par le cocher et un domestique du château, qui préparaient l'examen « d'électeur capacitaire », alors requis pour le droit de vote. « Josefke, kom'n keer hier » (Petit Joseph, viens un peu ici); il s'agissait d'expliquer le système métrique aux deux débutants; l'enfant s'acquitta à merveille de sa tâche de répétiteur et ses élèves connurent assez d'arithmétique pour obtenir le droit de voter. Joseph n'était pas ce qu'on appelle un « enfant facile ». Son caractère, fait d'une étonnante ténacité de volonté et d'une extrême émotivité, ne rendit pas toujours aisée la tâche de ses éducateurs; mais il acquit, dans l'éducation familiale, et devait plus tard confirmer dans la formation religieuse, un sens très profond, presque scrupuleux, du devoir; son jugement était droit; son cœur très sensible aux affections familiales. En octobre 1883 il fut envoyé comme pensionnaire au Collège des Jésuites de Tournai; il y passa ses six années d'humanités et y obtint les meilleurs succès scolaires : 1[re] place en excellence en 6[e] (avec tous les prix, sauf 2), en 5[e], 4[e] et en Rhétorique. Ses dernières vacances de 1889 sont restées vivantes dans les souvenirs des siens à cause de l'ardeur et de l'habileté qu'il manifesta dans deux exercices qu'il aimait et allait abandonner pour toujours : la chasse et l'équitation.

*Dans la vie religieuse.*

Le 23 septembre 1889, n'ayant pas encore 17 ans, il entra au noviciat de la Compagnie de Jésus à Arlon; il y eut comme maître des novices le Père Auguste Petit, Ardennais silencieux, judicieux et énergique, qui devait être souvent recteur et six ans provincial de Belgique.

Joseph de Ghellinck commençait ainsi les 60 années qu'il allait passer dans la Compagnie de Jésus. Il resta, au cours de ces 60 ans, étonnamment semblable à lui-même; non seulement au physique — la même mobilité d'expression se marquait immédiatement sur le visage à toute contrariété, lorsqu'il avait 30 ans comme lorsqu'il en avait 75 —, mais aussi au moral : fidélité continue à ses devoirs de religieux et de prêtre; piété sincère et profonde qu'on eût souhaitée peut-être plus épanouie; attachement extrême à sa vocation et affection totale pour l'Ordre auquel il s'était donné. Deux traits surtout marquèrent sa physionomie morale : son estime du travail intellectuel, auquel il mit, durant toute sa vie, toute la ténacité de sa volonté; son goût, sa curiosité d'esprit, son amour de l'Eglise, sa spiritualité, tout le poussa au travail intellectuel et à ce qui s'y rattachait : écrire, enseigner, former des disciples, élever le niveau des programmes, assurer les moyens d'étude, particulièrement la valeur des bibliothèques; il ne prêcha presque jamais, entendit peu de confessions, ne donna aucune retraite; tout son sacerdoce se concentra sur le travail intellectuel, qu'il considérait comme son apostolat propre. Sa charité fut toujours cordiale et délicate : il était extrêmement soucieux de ne jamais blesser personne, très attentif à toutes les occasions de marquer sa sympathie, que ce fût pour un jour de fête, un succès d'un collègue, un deuil ou une maladie d'un ami; s'il aimait, en ces circonstances, les formules un peu solennelles, qui parfois faisaient sourire, on sentait toujours combien l'intention était cordiale et la sympathie sincère. Cette volonté de charité s'étendait à ses jugements intellectuels, et jusqu'à ses comptes rendus de livres : les critiques qui s'imposaient, et qu'il faisait franchement, étaient d'ordinaire précédées ou suivies d'un éloge et, s'il fallait être plus sévère pour l'auteur, les mérites éventuels de l'imprimeur étaient alors mis spécialement en valeur. Il était particulièrement attentif à « remercier » de toute attention, de tout service rendu.

*Formation et vocation scientifique.*

Le cadre de la vie du Père de Ghellinck fut très simple, entièrement « intra muros ». En dehors de l'enseignement philosophique et théologique de la Compagnie de Jésus, il ne fréquenta aucune université, ne prit aucun grade universitaire; dans la spécialité qui fut la sienne, et où il a fait œuvre si solide et durable, il a été, dans toute la force du terme, un autodidacte. Après ses deux ans de noviciat, il fit à Tronchiennes, selon la coutume d'alors, un an de revision des humanités, sorte de rhétorique supérieure; puis il fut envoyé à Louvain, au scolasticat S. J., en octobre 1892 pour ses études philosophiques; après un an et quelques mois, il en fut distrait, sa santé, semble-t-il, s'étant mal accommodée de ce premier séjour dans le collège où il devait pourtant passer la plus grande part de sa vie. Il fut

envoyé en 1893 au Collège Saint-Michel de Bruxelles (rue des Ursulines), d'abord comme surveillant et professeur d'arithmétique, ensuite, durant cinq ans (1894-1899), comme professeur de Troisième latine. Ce fut en Angleterre, au collège de Stonyhurst, qu'il acheva durant deux ans sa philosophie (1899-1901).

En octobre 1901, il commença au scolasticat S. J. de Louvain (11, rue des Récollets) ses quatre années de théologie (1901-1905). C'est alors que se dessina nettement sa vocation propre, non pas sous l'influence de ses professeurs de dogme de l'époque, insuffisamment formés aux disciplines historiques, mais plutôt en réaction contre ce qui manquait à leur enseignement du point de vue de l'histoire et du contact avec les faits et les textes. Le P. de Ghellinck commençait sa théologie au moment de cette crise intellectuelle si grave, qui marqua l'évolution de la pensée chrétienne de 1893 à 1907, des dernières années de Léon XIII à l'encyclique 'Pascendi' (septembre 1907). Partout on se rendait compte du divorce dangereux qui existait entre la théologie historique, l'histoire des dogmes d'une part et la présentation théologique traditionnelle d'autre part; notre théologie classique ne se souciait pas assez de marquer son contact avec les bases historiques de la doctrine orthodoxe. Beaucoup d'ouvrages publiés dans les séminaires catholiques paraissaient enfantins, du point de vue historique, aux professeurs protestants d'outre-Rhin ou d'au delà de la Manche.

Or, Joseph de Ghellinck avait d'instinct le sens du texte positif, du document, le respect de tout ce qui aide à l'atteindre et à l'interpréter, par exemple bibliographie exhaustive, rigueur du vocabulaire, précision des références, etc. Lorsqu'il formait ses élèves de 3e au collège, ce n'était pas par l'interprétation littéraire qu'il éveillait surtout leur attention et leur intérêt, c'était par la mise en valeur de l'aspect historique ou culturel de la vie grecque ou romaine, c'était par ses cours d'histoire ou de géographie. Exact et précis, disposant d'une mémoire remarquable, ayant les aptitudes d'imagination et d'intuition du chercheur et les grandes patiences d'une méthode inflexible, aimant le livre non seulement en savant mais même en bibliophile, il semblait prédestiné aux études de théologie historique. Il reconnut vite sa voie; ses aptitudes furent rapidement appréciées par ses professeurs de théologie, aussi bien que par ses supérieurs. Dix ans plus tard, on l'eût envoyé parachever sa formation dans quelque université allemande ou anglaise; à cette époque d'improvisations, on n'y songea pas.

Désireux de se perfectionner en allemand, langue indispensable à ses études, le P. de Ghellinck obtint de faire en Autriche, à Linz, la troisième année de noviciat prescrite par l'Institut après le sacerdoce. Il n'y resta que quelques mois (fin 1905), sa santé n'ayant pas permis un plus long séjour. Il passa le reste de l'année scolaire au

nouveau Collège Saint-Michel, en contact étroit avec la belle équipe de bollandistes groupés alors autour de leur président, le P. Charles De Smedt : les Pères Delehaye, Peeters, Poncelet et Van Ortroy. Chez eux il trouvait des méthodes éprouvées dans un domaine très proche de celui qui allait être le sien; il trouvait des maîtres formés aux intuitions et aux rigueurs de la recherche historique; il trouvait une riche bibliothèque qui pourrait lui servir de modèle le jour où, à son tour, il aurait à former ou à développer une bibliothèque de théologie.

En octobre 1906, le Père de Ghellinck commença à Louvain son cours de patristique; à partir de 1915 il y ajouta l'histoire des dogmes, dirigeant en outre le séminaire de théologie positive. Il devait garder les mêmes fonctions jusqu'au moment où il abandonna l'enseignement à l'âge de 70 ans. Entre 1925 et 1932, et plus longuement en 1931-1932, il dut passer chaque année quelques mois à Rome, à l'Université Grégorienne, comme professeur et directeur du séminaire de théologie positive, pour les Pères qui, pendant deux ans, se préparaient alors à la maîtrise en théologie. En 1909 il devint bibliothécaire du scolasticat et n'abandonna cette fonction qu'en 1941 pour se consacrer tout entier à la restauration de la Bibliothèque du scolasticat d'Eegenhoven, incendiée en mai 1940. En octobre 1948 enfin, avec tous ses collègues de la province belge méridionale, le P. de Ghellinck quitta le scolasticat 11 rue des Récollets, réservé désormais à la province belge du Nord, pour s'établir dans l'ancien Collège philosophique d'Eegenhoven, devenu scolasticat théologique et philosophique de la province du Sud : Facultés S. J. S. Albert de Louvain. Tel fut le cadre extérieur, très simple, dans lequel se déroula la carrière du *professeur*, du *directeur d'études*, du *bibliothécaire*, de *l'écrivain*.

*Le professeur.*

Chargé de peu de cours (2 ou 3 heures par semaine), le P. de Ghellinck préparait avec un soin extrême chacune de ses leçons. Tout était écrit, de cette écriture anguleuse et serrée qui lui était propre; la phrase s'adaptait, comme elle pouvait, à une érudition abondante, préoccupée de condenser le plus de détails possible en un espace restreint : de là, parfois, ces longues périodes, chargées de propositions incidentes et circonstantielles, qui rendent par endroits plus malaisée la lecture de ses ouvrages ou de ses comptes rendus. Pour corriger le caractère abstrait et laborieux de son exposé et raviver l'intérêt des auditeurs, le P. de Ghellinck éprouvait par moments le besoin de recourir à des images ou à des métaphores expressives, voire réalistes, dont l'inattendu provoquait des sourires; sourires vite dissimulés, car le maître, tout entier à son sujet,

aurait été immédiatement troublé par toute manifestation étrangère à la question étudiée.

Ces leçons portaient sur deux objets principaux : ou l'histoire de la littérature patristique dans son ensemble (cours de patristique), ou l'évolution d'un dogme particulier à travers les siècles (cours d'histoire des dogmes).

Le premier objet était très vaste et les heures attribuées à ce cours en nombre très limité. Force était de se restreindre. Au début de son enseignement, le Père procéda surtout par monographies consacrées aux Pères les plus importants; les pages qu'il écrivit sur saint Augustin dans ses premières leçons restent toujours enrichissantes et suggestives. Plus tard, laissant aux étudiants l'étude particulière de chaque Père, il préféra caractériser les diverses époques de l'âge patristique, marquer l'évolution générale de la pensée d'une époque à l'autre, développer certains aspects pratiques de l'étude (p. ex. suggestions pour un programme de lectures), etc. Les volumes II et III de « Patristique et moyen âge » (Introduction et compléments à l'étude de la patristique) ont leur première origine dans ce cours.

Les leçons d'histoire des dogmes étudiaient — en parallélisme avec le cours de théologie dogmatique — l'évolution d'un dogme particulier à travers les siècles : histoire du dogme de la Trinité; controverse pélagienne et lutte autour des doctrines de S. Augustin jusqu'au concile de Trente; évolution de la notion de « sacrement » et histoire de la formule septénaire jusqu'au concile de Trente; histoire du dogme eucharistique, des origines à la fin de l'âge patristique; histoire des doctrines pénitentielles; formation et évolution de la doctrine mariale.

La plupart de ces exposés synthétiques ont été repris plusieurs fois dans l'enseignement au cours de la carrière du professeur, mais toujours complètement remaniés, avec une attention extrême à tenir compte de l'évolution des recherches. La manière était strictement historique, dégageant, époque par époque, les progrès de l'explicitation du dogme, avec références multiples aux travaux qui avaient mis en meilleure lumière tel ou tel aspect de cette explicitation. Ces leçons n'ont jamais été publiées, elles subsistent sous forme de pages dactylographiées destinées aux étudiants. Mais elles ont amené l'auteur à maintes recherches ou approfondissements en connexion avec son enseignement. La relation entre l'histoire du dogme trinitaire et celle des symboles de foi, construits sur le schème trinitaire, est manifeste, et l'on comprend aisément que le Père ait été conduit par ses leçons elles-mêmes à ses divers articles sur l'histoire du symbole des apôtres, repris dans le volume *Patristique et moyen âge, tome I* (1re édition 1946; 2e éd. 1949). Le volume *Pour l'histoire du mot « Sacramentum » : I. Les Anténicéens* (1924) était aussi en partie le fruit d'un long enseignement.

*Le directeur d'étude.*

Le P. de Ghellinck a été un maître remarquable dans la direction des travaux personnels des étudiants. Ce ministère était pour lui un apostolat, inspiré tout entier par un idéal auquel il avait voué sa vie : contribuer à former, dans le domaine qui était le sien, une science catholique qui soit techniquement au moins égale et même nettement supérieure à la science protestante ou à la science libérale. Cet idéal apparaissait sans cesse à l'arrière-plan de beaucoup de ses jugements sur les livres ou sur les hommes; on le devinait dans maintes conversations; il est exprimé souvent dans les passages plus personnels de ses ouvrages, à la fin d'une préface, au terme d'un article. Dans la préface de la 3e édition (1944) de ses *Exercices pratiques du séminaire en théologie* il déplorait la défaveur que semblaient rencontrer, chez les plus jeunes, les longues et patientes recherches scientifiques, le labeur ardu d'une lente préparation technique; cette défaveur l'inquiétait profondément : « Ce serait, écrivait-il, encourir une lourde responsabilité que de laisser s'engager dans cette voie les futurs représentants de la science catholique. Les progrès et les succès que celle-ci peut enregistrer depuis les deux dernières générations, le renouveau qu'elle a opéré en secouant son inertie et en se relevant de sa situation d'il y a soixante ans, encore amèrement déplorée par nos aînés, à un moment où le savant catholique était une exception, lui font un devoir de ne pas perdre le fruit de cet immense effort, mais d'assurer avec une religieuse sollicitude la conservation de l'héritage transmis. Elle doit le développer avec une énergie tenace, en formant les jeunes générations de clercs au vrai travail scientifique et en les amenant à promouvoir par de nouvelles conquêtes les résultats acquis. Elle ne peut plus s'exposer aux éventualités de désarroi qu'elle a connu jadis, par exemple au moment du modernisme ».

Cet idéal très conscient, qui fut l'âme de toute sa vie, explique les longues patiences et les constantes initiatives de sa direction des travaux d'étudiants; le travail de son disciple devenait son travail. Tout en multipliant les mots d'encouragement et les félicitations partielles, il était exigeant, relevait impitoyablement toute assertion inexacte ou insuffisamment prouvée, toute lacune dans la bibliographie, indiquait les aspects de la question qui n'avaient pas été entrevus, attentif entre-temps à tout nouveau livre ou article qu'il pourrait signaler à son élève. Une fois le travail achevé, s'il lui semblait vraiment réussi, il lui cherchait une place dans quelque revue ou périodique et employait toute son influence personnelle à le faire admettre. Dans le fichier où, selon cet esprit de méthode qui ne l'abandonna jamais, il mettait à sa place alphabétique chaque nouvel article ou livre qu'il publiait personnellement, une place spéciale était réservée

aux travaux de ses élèves. Ce talent remarquable de directeur d'étude, le P. de Ghellinck put l'exercer pendant toute la durée de son enseignement au scolasticat de Louvain, pendant plusieurs années à Rome aux cours de maîtrise de l'Université Grégorienne. Nombreux furent ceux qui lui durent une bonne part de leur formation scientifique. Il rappelait leur souvenir dans sa préface de juin 1944 aux « Exercices pratiques du Séminaire » : « Actuellement dispersés en Belgique, à Rome, en Espagne, au Portugal, en France, en Pologne, au Danemark et ailleurs, aux Indes et à Ceylan, en Afrique et dans les deux Amériques, ils sont tous restés présents à sa mémoire » ; il leur envoyait dans sa préface de décembre 1947 ce dernier adieu qui résume bien sa pensée intime : « A ses anciens disciples devenus maîtres à leur tour, le vieux maître envoie l'expression du souhait, qu'il emprunte à ces encourageantes paroles d'un éducateur de la pensée chrétienne : *Manifestum est quod perfectio discipulorum gaudium et perfectio magistri est.*

*Le bibliothécaire.*

En 1909, trois ans après son arrivée à Louvain, le Père de Ghellinck avait été nommé bibliothécaire du Collège théologique S. J., 11 rue des Récollets. Il devait le rester jusqu'en 1941. En 1924 il fut choisi comme un des cinq membres de la Commission chargée de travailler à la reconstitution de la Nouvelle Bibliothèque de l'Université incendiée en 1914. Enfin en 1940, après l'incendie de la bibliothèque d'Eegenhoven, il assuma, avec le Père Charles Martin, la tâche de sa restauration, cette bibliothèque nouvelle devant être désormais la bibliothèque du scolasticat S. J. de la province belge du sud.

Il n'entre pas dans le cadre de cette étude de résumer l'œuvre considérable entreprise et réalisée par le Père dans chacun de ces trois secteurs. Nous voudrions seulement mettre en lumière deux qualités de l'homme, du savant, qui s'y manifestèrent et qui complètent son portrait intellectuel et moral. D'abord la largeur de vues. Dès les débuts de sa carrière, le nouveau bibliothécaire vit grand. Il ne s'agissait pas pour lui de procurer au scolasticat une bibliothèque étroitement limitée à des tâches de vulgarisation et de présentation pédagogique de la doctrine traditionnelle ; il s'agissait de fournir un instrument de travail apte aux recherches originales dans tous les domaines de la théologie scientifique et de la philosophie. Ses deux premières acquisitions causèrent quelque sensation, non pas par le montant de la somme dépensée (l'une était un don familial sollicité par le nouveau professeur ; l'autre était une de ces « occasions », telles qu'un chercheur attentif réussit seul à les découvrir et à les saisir immédiatement), mais par la disproportion de ces achats avec

ce que certains croyaient être le niveau normal d'une bibliothèque de scolasticat : il s'agissait de la collection complète des « Sacred Books of the East » de Max Muller et de celle de la « Byzantinische Zeitschrift », importants instruments de travail, le premier pour toute étude scientifique d'histoire des religions, le second pour l'histoire de la théologie orientale et des églises d'Orient. La même largeur de vues allait, au cours des années, présider à de nombreuses acquisitions semblables et aboutir à constituer un fonds solide, homogène, bien harmonisé, offrant aux professeurs et aux étudiants un instrument de travail de premier ordre.

Ce ne fut pas sans peine et cela n'eût jamais été réalisé si le Père n'avait joint à la largeur de vues sa ténacité de volonté. Toute administration comporte ses routines et ses préjugés, dans un Ordre religieux comme dans une société civile ou dans un Etat. Pour édifier la bibliothèque qu'il rêvait, le P. de Ghellinck eut à surmonter, soit de la part des hommes, soit de la part des circonstances, un ensemble d'obstacles, de lenteurs, d'objections qui eussent rapidement découragé une volonté moins ferme ; certes, il était aidé par son tempérament de bibliophile, par son instinct de collectionneur qui guette une pièce rare et résiste difficilement à une « bonne occasion » ; mais le principe essentiel de son activité était toujours le même : cette vue idéale d'une science catholique supérieure à toute autre, principe qui fut l'âme de son travail.

Le bibliothécaire ne se bornait pas à l'aspect empirique de sa tâche ; l'histoire des bibliothèques, des origines à nos jours, fut toujours un des champs privilégiés de son travail scientifique. Citons, outre les deux études si suggestives publiées dans la « Nouvelle Revue Théologique » en 1938 : *Les bibliothèques médiévales,* p. 36-55 et *Les bibliothèques modernes,* p. 161-179, les deux articles encyclopédiques *Bibliothèques* dans le « Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique », t. I, col. 1589-1620 et dans le « Dictionnaire de droit canonique », t. II, col. 801-825, le travail *En marge des catalogues des bibliothèques médiévales* dans les « Miscellanea F. Ehrle », t. V, p. 331-363, la note *Progrès récents et tendances actuelles en histoire des bibliothèques* dans la « Revue d'histoire ecclésiastique », 1942, p. 156-168, sans parler de plusieurs notes plus ou moins étendues sur le sujet.

*L'écrivain.*

La production du P. de Ghellinck a été considérable. La liste de ses ouvrages et articles sera dressée dans le premier volume des *Mélanges de Ghellinck* qui devaient lui être offerts et qui ne pourront hélas qu'être consacrés à sa mémoire. Rappelons seulement ici, en ordre chronologique de composition, ses principaux travaux : *L'Eucharistie au*

*XII^e siècle en Occident* dans le « Dictionnaire de Théologie catholique » de Vacant et Mangenot, t. V, col. 1233-1302; *Le mouvement théologique du XII^e siècle* (1re éd., 1914; 2e éd. complètement remaniée en 1948); *Pour l'histoire du mot Sacramentum : I. Les Anténicéens* (en collaboration; 1924); *Pierre Lombard* dans le « Dictionnaire de théologie catholique », 1935, XII, col. 1941-2019; *Littérature latine au moyen âge* (des origines à saint Anselme), 2 vols, 1939; *Les exercices pratiques du séminaire en théologie* (1re éd., 1939; 4e éd. en 1948); *L'essor de la littérature latine au XII^e siècle* (2 vols, 1946); *Patristique et moyen âge*, 3 vols (1946-1949; 2e éd. du vol. I en 1949; le 4e volume, achevé en grande partie, pourra, espère-t-on, paraître ultérieurement).

Ses articles ou notes se sont échelonnés de 1908 à 1949 dans un grand nombre de revues, encyclopédies, collections et « Mélanges », et montent à environ 150; 24 ont paru dans la « Nouvelle Revue Théologique ». Les comptes rendus de livres ont dépassé le millier, le plus grand nombre publiés dans notre revue.

Il ne peut être question ici, dans cette notice consacrée à sa mémoire, d'analyser en détail les nombreux travaux du P. de Ghellinck et d'étudier l'apport particulier de ses recherches au progrès des diverses questions qu'il a abordées. Cette étude sera faite par un historien spécialement qualifié dans l'article des *Mélanges de Ghellinck* dont nous parlons ci-dessus. Nous voudrions seulement rappeler sommairement, époque par époque, les principaux sujets auxquels il a consacré son attention et ses recherches, aider à remettre ses livres et ses articles dans le cadre de la vie de l'homme. Peut-être pourrait-on de ce point de vue partager son activité d'écrivain en trois périodes : 1°) du début de son professorat en octobre 1906 à la fondation du « Spicilegium sacrum Lovaniense » en 1920; 2°) de 1920 à ± 1938-1939; 3°) de 1938 à sa mort.

1°) Ses premiers travaux dès 1908 (*Mediaeval Theology. A few Notes on its early History*, dans « American Quarterly Review ») s'orientent tous vers la théologie du moyen âge, particulièrement vers celle du XII^e siècle : Pierre Lombard et Gandulphe de Bologne, ainsi que l'influence de Jean Damascène en Occident au XII^e siècle sont l'objet de ses principaux articles de 1910 à 1914; ils paraissent dans divers périodiques : « Revue d'histoire ecclésiastique »; « Revue des questions historiques »; « Revue bénédictine »; « Byzantinische Zeitschrift »; « Dublin Review »; « Irish Theological Quarterly », etc. De cette période date le premier article qu'il donna en 1909 à la « Nouvelle Revue Théologique » : *La réviviscence des péchés pardonnés à l'époque de Pierre Lombard et de Gandulphe de Bologne* (p. 400 suiv.). L'ensemble de ces études devait être repris et groupé synthétiquement en 1914 dans l'ouvrage *Le mouvement théologique du XII^e siècle. Etudes, recherches et documents*, Paris, Gabalda.

L'article approfondi qu'il publia dans le « Dictionnaire de théologie catholique », *Eucharistie au XII^e siècle en Occident* (cité ci-dessus) le maintenait dans l'étude de la même période historique, de même qu'un bon nombre des notices, consacrées à des théologiens médiévaux, qu'il donna à la « Catholic Encyclopedia » en 1910 ou qui parurent un peu plus tard dans le « Dictionnaire de théologie catholique ». La théologie du XII^e siècle restera pour lui jusqu'à la fin un sujet de prédilection : son grand article *Pierre Lombard* en 1935 dans le « Dictionnaire de théologie catholique » reprendra et résumera beaucoup de ses études antérieures et *L'essor de la littérature latine au XII^e siècle* couronnera, par l'étude des domaines voisins, ses travaux précédents.

2°) Pendant la guerre 1914-1918, le P. de Ghellinck, prévoyant que la supériorité scientifique allemande subirait après la défaite un inévitable déclin, était vivement préoccupé de créer une collection, dirigée par des catholiques, qui pût reprendre la succession des meilleurs recueils scientifiques d'outre-Rhin. Il la conçut sous forme d'une collection d'études, de textes et de documents « pour servir à l'histoire des doctrines chrétiennes depuis la fin de l'âge apostolique jusqu'à la clôture du concile de Trente ». Pour lui donner une base plus solide, il voulut qu'elle fût œuvre commune, associant dans un même effort la Faculté de théologie de l'Université de Louvain, le Collège théologique des Pères Dominicains et le Collège théologique de la Compagnie de Jésus ; le « Spicilegium sacrum Lovaniense » fut fondé en 1921 avec la collaboration de M. le Chanoine Lebon, professeur à l'Université de Louvain, et du P. Raymond Martin, O.P., professeur au Collège des Pères Dominicains. Il devait publier de 1920 à 1949 24 volumes dans lesquels la haute valeur scientifique s'allierait à une remarquable présentation typographique. La part de collaboration du P. de Ghellinck à la direction de la collection nouvelle lui fut à certains moments un surcroît de travail considérable ; mais elle l'entraînait à embrasser, dans ses préoccupations, tout le domaine de la théologie historique jusqu'à la fin du moyen âge.

En même temps son intérêt personnel, sa tâche de professeur, son intelligence des besoins de l'époque orientaient de plus en plus le professeur de patristique d'une part vers l'histoire des dogmes, d'autre part vers l'étude des aspects généraux de la recherche patristique, ses progrès, ses lacunes. A l'histoire des dogmes se rattachent ses études sur le mot Sacramentum et l'histoire du nombre septénaire des sacrements (1924), ses articles sur divers aspects des controverses trinitaires (1930), certains travaux plus strictement théologiques comme *Patristique et argument de tradition au moyen âge* (1935), ses premiers contacts avec l'histoire du symbole des Apôtres (« Mélanges de Grandmaison », 1928, p. 118-125). A l'étude des aspects généraux de la recherche patristique se rattachent un

bon nombre des travaux qui seront réunis dans les tomes II et III de Patristique et Moyen âge et qu'il a intitulés : *Introduction et compléments à l'étude de la patristique.* Le Père de Ghellinck excellait à décrire et à expliquer les divers aspects et l'évolution des études patristiques, ou aussi à noter les progrès d'une recherche particulière, d'une question déterminée, en fixant l'apport de chaque chercheur, en exposant le va et vient des opinions finissant par aboutir à certaines acquisitions définitives. La « méthode » en patristique, le pourquoi des progrès et des reculs de la recherche l'ont toujours vivement intéressé. Ayant le sentiment très vif du caractère collectif de la recherche scientifique, de l'effort commun nécessaire pour aboutir, il aima à être celui qui, judicieusement, analyse et critique le chemin déjà parcouru et cherche à prévoir, par le sens même de la recherche, dans quelle direction se trouvera la solution définitive. Ce caractère de son œuvre apparaît particulièrement dans un de ses ouvrages qui a connu le plus vif succès : *Patristique et Moyen âge. Tome I. Recherches sur le symbole des Apôtres.* Mais ceci nous amène à ce que nous avons cru pouvoir appeler la troisième période de son activité scientifique.

3°) Au cours de l'année 1949, le P. de Ghellinck manifesta souvent sa joie et sa gratitude de ce que Dieu lui avait accordé ces douze années de travail 1938-1949, pendant lesquelles il avait pu composer ses ouvrages les plus importants. A plusieurs reprises après 1930, l'état de sa santé l'avait inquiété et lui avait fait craindre de n'avoir plus que peu d'années à vivre. Et voici que progressivement sa santé s'était raffermie et lui permettait un travail soutenu qui devait se maintenir jusqu'en 1949. Il disposait de plus de temps qu'autrefois; lorsqu'il avait atteint sa 70e année, il avait demandé à être déchargé de ses cours, sauf d'un séminaire qu'il affectionnait particulièrement; s'il prenait une part encore très active à la reconstruction de la bibliothèque incendiée d'Eegenhoven, l'essentiel de la tâche était assuré par un collaborateur entreprenant et compétent; une surdité croissante diminuait de plus en plus ses rapports avec le monde extérieur. Ce fut un beau spectacle durant ces douze dernières années que le travail acharné de ce vieillard rassemblant au soir de sa vie les fruits de tant d'efforts et de recherches. Toute son existence se concentra dès lors sur le court trajet qui allait de sa chambre à la bibliothèque. Ce fut l'époque la plus féconde de sa carrière d'écrivain. Aidé dans son travail de documentation et dans les tâches d'impression et de correction d'épreuves par un secrétaire laïc intelligent et dévoué qu'il avait formé lui-même et auquel il se plaisait à rendre hommage dans chaque préface de ses volumes, il était, durant la plus grande partie de la journée, infatigable à sa table de travail, compulsant, annotant, rédigeant, et semblant trouver à ses recherches le même intérêt et y apporter la même ardeur que lorsqu'il avait 30 ans.

Quatre tâches surtout occupèrent ces dernières années. D'abord une série d'articles dans les « Ephemerides theologicae Lovanienses » (1941), dans la « Revue d'histoire ecclésiastique » (1942) et dans la « Nouvelle Revue Théologique » (1945), résumant et synthétisant l'ensemble des recherches scientifiques, sur les origines et l'évolution du « Symbole des apôtres », de 1860 à 1945. Remaniés, groupés et synthétisés, ces articles devaient former en 1946 le premier tome du grand ouvrage *Patristique et Moyen âge*. Epuisé en moins de trois ans, le volume fut réédité — revu et considérablement augmenté — en 1949. Il constitue certainement une des pièces maîtresses de l'œuvre du Père, une de celles qui survivront le plus longtemps.

La seconde tâche fut une histoire de la littérature latine au moyen âge qui lui avait été demandée par l'éditeur Fr. Gay pour la « Bibliothèque catholique des sciences religieuses ». L'éditeur avait envisagé au début un seul volume du petit format de la collection. Entraîné par ses recherches, de plus en plus intéressé par le sujet, le P. de Ghellinck voyait avec stupeur son manuscrit s'allonger de mois en mois. Il dut demander à son éditeur deux volumes, puis trois, qui lui furent successivement concédés. Les deux premiers parurent en 1939 dans la collection sous le titre : *Littérature latine au moyen âge. I : Depuis les origines jusqu'à la fin de la renaissance carolingienne*; *II. De la renaissance carolingienne à saint Anselme*. Lorsque le troisième se présenta à son tour, il n'embrassait que la première partie de la période prévue, à savoir le XII^e^ siècle, mais, même ainsi réduit, dépassait de beaucoup le cadre de la collection. Force fut d'en faire un ouvrage à part. Les deux grands volumes : *L'essor de la littérature latine au XII^e^ siècle* parurent en 1946 au « Museum Lessianum »; ils mettaient un couronnement de haute valeur à ces recherches sur le XII^e^ siècle par lesquelles le Père avait commencé sa carrière. Cette tâche plus linguistique amena l'auteur à maints travaux et notes (surtout dans les dernières années) sur le *latin ecclésiastique*. Il préparait ainsi les matériaux pour un quatrième volume de *Patristique et Moyen âge* qui devait s'intituler *Latin chrétien ou langue latine des chrétiens ? Latin médiéval*. Son état d'achèvement en laisse espérer la publication.

La troisième tâche fut de reprendre nombre d'articles, dispersés au cours des années 1920-1939 et qui tous tendaient au même but : faire mieux comprendre la patristique comme science, comme méthode; mettre en lumière ses progrès, ses reculs, les causes des uns et des autres (cfr tome II de *Patristique et Moyen âge*), manifester en pleine clarté certains de ses aspects plus suggestifs (*Patristique et Moyen âge*, t. III) : ici le Père exposera la carrière d'un grand savant, Harnack, les qualités qui expliquent la grandeur de son œuvre, les lacunes qui font comprendre son rationalisme libéral; là il esquissera *Un programme de lectures dogmatiques dans les Pères* ou *Un*

*programme de lectures spirituelles dans les écrits des Pères;* ailleurs il s'efforcera, par l'étude de *L'édition de saint Augustin par les Mauristes,* de faire comprendre ce que doit être une édition patristique.

La quatrième tâche, la plus humble, fut une de celles qu'il eut le plus à cœur : ce fut la rédaction (1939) et la mise au point continuelle (4 éditions jusqu'en 1948) de ce petit volume : *Exercices pratiques du séminaire en théologie,* qui devait, dans sa pensée, préparer aux sciences ecclésiastiques de nombreux chercheurs, formés aux méthodes rigoureuses et ne redoutant pas le travail. Nous avons dit déjà plus haut tout ce que fut ce livre dans sa pensée et tout ce qu'il condense de longue expérience.

Les échos très favorables que suscitaient dans les revues ces grands ouvrages se succédant à intervalles si rapprochés, l'admiration et la sympathie qui s'exprimaient en maintes occasions pour le grand vieillard infatigable, toujours si lucide et si pénétrant, les témoignages de reconnaissance qui lui venaient de partout furent certainement pour lui l'occasion de grandes joies durant ses dernières années.

Dans cette immense somme de travaux, les lecteurs de la « Nouvelle Revue Théologique » pourront remettre aisément à leur place chronologique et psychologique les nombreux articles que le P. de Ghellinck nous a donnés depuis que la revue fut reprise par le Collège théologique de Louvain en 1921. Il n'est guère de sujet, parmi ceux que nous venons de parcourir, qui n'ait amené à notre revue des contributions de grande valeur de sa plume, qu'il s'agisse de vues d'ensemble sur les études patristiques (1929), des Rétractations de S. Augustin et de la grande édition des Mauristes (2 articles en 1930), des programmes de lectures dogmatiques ou de lectures spirituelles dans les écrits des Pères (4 articles en 1933 et 1934). de l'histoire des bibliothèques médiévales et modernes (2 articles en 1938), du latin chrétien (1939), des recherches sur le symbole des apôtres (1945) ou des dernières découvertes de manuscrits coptes gnostiques en 1946-1947 à Nag' Hammadi (1949).

Au moins aussi importante, inlassable et éminemment compétente fut sa contribution à la partie bibliographique de la « Nouvelle Revue Théologique ». Lorsque, en 1926, la « Nouvelle Revue Théologique », jusque-là principalement morale et canonique, voulut s'ouvrir à l'ensemble des sciences ecclésiastiques, un lent et difficile travail d'adaptation et de transformation s'imposa durant un bon nombre d'années. Une des parts les plus ardues de ce travail concerna le secteur bibliographique. D'un petit nombre d'éditeurs catholiques d'ouvrages moraux et canoniques ou strictement ecclésiastiques, il fallait passer au cercle étendu de tous les éditeurs, catholiques, protestants ou autres, qui publiaient des livres ayant un intérêt religieux, théologique ou philosophique. Nous ne dirons jamais assez quelle aide puissante la « Nouvelle Revue Théologique » n'a cessé de trouver à ce point de vue

dans la compétence et l'influence du P. de Ghellinck, aussi bien que dans la haute valeur de ses comptes rendus. Il fut un des grands amis de notre revue et ne manqua jamais une occasion de lui manifester sa sympathie et son estime et de la promouvoir efficacement. La « Nouvelle Revue Théologique » lui reste profondément reconnaissante.

*Les derniers mois et la mort.*

Entré dans la Compagnie de Jésus le 23 septembre 1889, le Père de Ghellinck voyait s'approcher rapidement son jubilé de soixante années de vie religieuse et s'intéressait vivement à la préparation de cette fête de famille. En outre, au cours de l'année 1949, des collègues, des amis et des anciens élèves avaient décidé de lui offrir des *Mélanges de Ghellinck* et la collaboration était venue si nombreuse qu'on avait dû prévoir deux volumes. Le Père s'en réjouit profondément; il avait un sens très vif de la collaboration entre savants; très « gentleman » dans toute sa manière d'agir, il avait noué des relations cordiales avec un grand nombre de théologiens et d'historiens, catholiques ou protestants, de divers pays. A Oxford, Cambridge, Uppsala, Washington il comptait des amis très dévoués aussi bien qu'à Louvain, Paris, Munich ou Rome. Tous étaient heureux de cette occasion de lui témoigner, par leur collaboration à ses *Mélanges,* leur estime et leur sympathie. Lui-même, dans son sens délicat de la charité confraternelle, ne s'était jamais refusé à donner sa contribution à des « Mélanges » ou « Miscellanea » offerts à un collègue; durant les deux dernières années, 1948 et 1949, nous trouvons des travaux de sa plume dans les Mélanges Cavallera, Gessler, Geyer, Lehmann, R. Martin, Viller.

Mais l'heure de l'appel du Maître était proche. Le 7 août 1949, sa santé, qui avait toujours été chancelante, s'altéra brusquement de façon inquiétante. Un instant on craignit ce jour-là une issue fatale. Puis un léger mieux se déclara temporairement, pas assez marqué cependant pour permettre d'organiser le 24 septembre la célébration commune de son jubilé de 60 années de vie religieuse, qu'on eût tant désiré pouvoir lui offrir. Avec sa ténacité habituelle, le malade, jusque fin décembre, soit au lit, soit durant les deux ou trois heures où il pouvait chaque jour se lever, poursuivit ses travaux de revision, continua sa correspondance en la dictant, s'occupa de la préparation du 4e volume de « Patristique et Moyen âge » et de la revision du second.

Ce fut pour lui une grande joie que la décision prise par l'Université de Louvain de le créer « docteur honoris causa » de la Faculté de théologie lors de la promotion du 10 octobre 1949; Monseigneur le Recteur avait eu la délicatesse de présenter cette promotion, non seulement comme une marque d'estime pour le savant, mais aussi

comme un témoignage de reconnaissance pour la part prise par le Père à la première restauration de la bibliothèque de l'Université. Cela fut un grand réconfort pour le malade, qui voyait en outre dans cette promotion une coïncidence familiale qui le touchait vivement : son père avait été un des premiers élèves de l'Université de Louvain restaurée en Belgique et voici qu'à la fin de sa vie le fils nouait avec la même Université des liens particulièrement étroits. La maladie toutefois ne lui permit pas d'assister à la cérémonie, mais il se plut le soir à en entendre décrire, un à un, tous les détails.

Malheureusement le malade s'affaiblissait de jour en jour et les derniers espoirs de guérison s'évanouissaient. Au cours de ces mois, une grande douleur vint encore l'atteindre : son frère jésuite, le seul survivant de ses frères, gravement malade au collège Saint-Michel à Bruxelles, était transporté en clinique à Gand. Les deux frères, après avoir enduré chacun une longue maladie, devaient mourir à sept jours de distance, le Père Adrien le mercredi 28 décembre à 13 heures, le Père Joseph le mercredi 4 janvier à la même heure.

Le 22 décembre, averti de la gravité de son état, le P. Joseph de Ghellinck reçut les derniers sacrements. La maladie n'entamait en rien la parfaite lucidité de son esprit, et c'est d'une voix très nette et avec sa justesse d'expression habituelle qu'après l'extrême-onction il exprima, outre sa pleine soumission à la volonté divine, ce sentiment qui lui avait été si familier et si cher au cours de sa vie : la reconnaissance, reconnaissance envers Dieu, reconnaissance envers ses frères, amis, parents, présents ou absents, reconnaissance envers tous ceux qui lui avaient rendu service ou fait quelque bien. Toutes ses pensées furent désormais tournées vers l'au-delà, vers lequel il allait dans une parfaite sérénité d'âme et une pleine lucidité d'esprit; celles-ci se maintinrent jusqu'au dernier instant. Le 4 janvier 1950, dix minutes à peine après s'être encore entretenu familièrement avec son supérieur, il entra brusquement dans la crise d'étouffement qui en vingt minutes l'emporta. A 13 heures le fidèle serviteur retournait à Dieu.

Le P. de Ghellinck fut un religieux profondément attaché à sa vocation et scrupuleusement fidèle à toutes les obligations de sa vie religieuse et sacerdotale. Il avait à un très haut degré le sens du devoir, jamais accessible à aucune forme de dilettantisme moral ou même de fantaisie; sa piété était solide, ferme, plutôt grave. Il restera cher à tous par le souvenir d'une charité délicate qui veillait instamment à ne blesser personne et ne manquait aucune occasion de manifester sa sympathie. Il fut un modèle de travail opiniâtre, inlassablement poursuivi par amour de l'Église.

Jean LEVIE, S. I.

# LA RÉHABILITATION DE PHOTIUS

## I

Ouvrons n'importe quelle histoire de l'Eglise parue jusqu'aux environs de 1930. Voici, dans ses grands traits, comment s'y trouve racontée l'histoire de Photius.

En 843, l'impératrice Théodora avait mis fin à la seconde phase de la lutte iconoclaste. L'orthodoxie triomphait. En 847, elle conféra le patriarcat de Byzance à un moine, fils de l'empereur Michel Ier, défenseur zélé des saintes images, Ignace.

Ignace entra bientôt en conflit avec le jeune empereur, Michel III, qui occupait le pouvoir sous la régence de sa mère, Théodora, et surtout avec son oncle Bardas. Michel menait une vie dévergondée, parodiait les cérémonies religieuses, troublait les processions présidées par le patriarche. Son éducateur Bardas ne valait pas mieux. On l'accusait d'entretenir des relations incestueuses avec sa belle-fille, Eudocie. Emporté par son zèle, Ignace, à la suite d'un premier avertissement resté sans effet, refusa publiquement la communion à Bardas. Il ne voulut pas, ensuite, collaborer à la relégation de Théodora dans un monastère. Aussi, accusé de trahison, fut-il exilé à l'île de Térébinthe, à la fin de 858. Toutes les tentatives pour obtenir sa démission échouèrent.

La cour nomma à sa place Photius, lui aussi de famille princière, remarquable par son immense culture, mais d'un orgueil non moins grand, dépourvu de scrupule, menteur et falsificateur de textes. Laïque, tonsuré le 20 décembre, il reçut la consécration épiscopale à la Noël de la main d'un prélat suspens et excommunié, Grégoire Asbestas. Sans doute ces irrégularités ne paraissaient pas tellement choquantes à Constantinople, où faisait loi la volonté du Basileus. Des précédents historiques y existaient, notamment en faveur de consécrations de néophytes et d'ordinations accomplies à la hâte et sans les interstices réguliers. Cependant, il subsista un fort parti ignatien, dans le peuple, parmi les moines, les évêques et même les ministres impériaux.

Conformément à l'usage, le nouveau patriarche envoya à Rome sa synodique (lettre annonçant sa nomination). Elle abondait en protestations de piété, affirmait qu'Ignace s'était « retiré comme à la dérobée » et que lui, Photius, s'était vu contraint d'accepter la haute charge devant la volonté de l'empereur et de tout le clergé. Dans

sa lettre, que nous ne connaissons que par la réponse du pape, l'empereur Michel III précisait encore davantage : Ignace avait abandonné spontanément sa charge ; il avait été déposé deux fois par le synode de Constantinople.

Un des plus grands papes occupait alors le siège de Saint-Pierre : Nicolas Ier. On possède notamment de lui les fameux *Responsa* aux demandes du Kniaz des Bulgares, qui voulait devenir chrétien. La question bulgare, nous le verrons, est intimement unie à l'histoire de Photius.

Dans sa réponse à l'empereur et au nouveau patriarche, Nicolas Ier fit valoir l'illégalité de la procédure suivie : déposition d'Ignace par un synode privé et sans le consentement de Rome ; élection d'un néophyte en dépit des lois canoniques. Le pape tenait donc l'affaire en suspens ; il ne se déciderait qu'après avoir entendu les légats qu'il envoyait à Constantinople. La cause d'Ignace devait être revue, en leur présence, dans un synode de l'Eglise byzantine.

Malheureusement, ignorant le grec, documentés par les seuls partisans de Photius, les députés du pape consentirent à siéger dans un synode, « nouveau brigandage », qui reconnut Photius (861). Ils allèrent jusqu'à consentir à la falsification de la lettre pontificale dont ils étaient porteurs.

En dépit de la faiblesse de ses envoyés, Nicolas Ier maintint intégralement sa position antérieure. La décision ne dépendait que de lui. Si sa réponse à Photius restait mesurée, une épître aux patriarches d'Orient traitait leur collègue de Byzance d'*homo scelestissimus* (862). Quelques mois plus tard, à la suite du rapport à Rome d'un envoyé d'Ignace, Nicolas Ier, dans un synode romain, déposait l'usurpateur et réintégrait Ignace sur le siège patriarcal. Toutefois le Souverain Pontife offrait encore, peu après, la revision de la cause, pourvu qu'elle se fît à Rome et en présence des parties en conflit ou de leurs représentants. La modération du pape s'explique en partie par l'espoir que Byzance reconnaîtrait ses droits dans la question bulgare et le rattachement de ce peuple à Rome.

Nous voici arrivés au moment le plus tragique de la lutte. En 867, Photius adressait une lettre encyclique aux patriarches orientaux pour les inviter à un grand concile, projeté pour condamner les erreurs propagées en Bulgarie par les missionnaires latins. Ce manifeste, très violent, dénonçait les innovations religieuses introduites dans ce pays par des « hommes exécrables venus de l'Occident, tels des bêtes sauvages » : jeûne du samedi, interdiction du mariage des prêtres, altération du symbole par l'addition du *Filioque*, etc. Ce concile, réuni en août-septembre de cette année 867, prononça l'excommunication et la déposition de Nicolas Ier. Celui-ci ne connut pas ces sentences : il s'éteignit le 13 novembre.

Adrien II, qui lui succéda, se trouva en présence d'une situation

toute nouvelle à Constantinople. En 866-867, Bardas et Michel III tombaient sous le poignard d'un assassin, mandaté par Basile Ier le Macédonien. Celui-ci, proclamé empereur, voulut rétablir la paix religieuse dans ses États, où le peuple et maints ecclésiastiques tenaient pour Ignace, l'ascète, le saint, le martyr. Ignace reprit donc le gouvernement de l'Église, tandis que Photius était relégué dans un monastère. Rome ne pouvait qu'approuver ce changement. Adrien II exigea cependant que les participants au concile, qui aurait lieu à Constantinople — le VIIIe concile oecuménique : 869-870 — en présence de ses légats, souscriraient la formule de foi du pape Hormisdas, qui avait terminé en 517 un schisme de quarante années entre les deux Églises : le schisme acacien ; il fallait aussi donner au pape satisfaction sur la question bulgare.

L'empereur se montra froissé des exigences du pape. Des évêques, en plein concile, manifestèrent aussi leur mécontentement. Les Byzantins voulurent subtiliser l'exemplaire du *Libellus satisfactionis*, signé par les Pères de l'assemblée. Dans les actes du Concile envoyés à Rome, une lettre pontificale fut mutilée. Anastase le Bibliothécaire, présent alors à Byzance, découvrit la supercherie.

A la dernière session du concile arrivèrent les délégués de Boris. Le prince, malgré ses promesses solennelles, s'était détaché de Rome, qui refusait de lui donner un patriarche et même l'archevêque qu'il demandait, Formose. Ignace jugea habile de ne pas trancher la question litigieuse entre Rome et Byzance. Il en chargea les représentants des autres patriarcats orientaux, qui rattachèrent la Bulgarie à Byzance. Les légats protestèrent. Néanmoins, peu après leur départ, le patriarche byzantin sacra un archevêque et quelques évêques pour la Bulgarie.

Dans leur voyage de retour, les députés de Rome tombèrent aux mains de Slaves pillards qui les dépouillèrent de leurs bagages, y compris les dossiers du concile. Heureusement Anastase le bibliothécaire arriva sain et sauf à Rome et put renseigner le pape. Celui-ci blâma Ignace et excommunia les évêques byzantins nommés pour la Bulgarie.

Jean VIII, successeur d'Adrien II, diplomate fort souple, reconnut le concile de 869-870, espérant que cette condescendance de sa part déterminerait Ignace à céder sur le terrain bulgare. Vains espoirs. Le Souverain Pontife envoya alors un ultimatum au patriarche byzantin. Quand les légats, porteurs des injonctions pontificales, arrivèrent à Constantinople, Photius occupait de nouveau le siège patriarcal.

Voici ce qui s'était passé. Rentré en grâce auprès de Basile Ier, l'exilé avait pu revenir à Byzance. A la mort d'Ignace, l'empereur, pour mettre fin aux appellations de Photiens et d'Ignatiens et rétablir l'unité dans l'Église byzantine, rendit à Photius ses hautes fonc-

tions. Jean VIII, lui aussi, souhaitait la réconciliation des Églises. Il escomptait de plus alors le secours de Byzance contre les Sarrasins qui menaçaient l'Italie. Il reconnut donc Photius, à la seule condition qu'il confessât ses fautes devant un concile.

Le concile, dit photien, se réunit en 879-880. Photius y fit une rétraction assez bénigne, dont Rome se contenta. Sur la question bulgare, Byzance céda. Malheureusement Boris se montrera moins accommodant. Il ne voulait plus entendre parler maintenant que d'évêques byzantins et de liturgie byzantine. Photius obtint de l'assemblée, après la lecture de lettres falsifiées de Jean VIII, la condamnation du VIII^e^ concile oecuménique, ainsi que celle de l'addition du *Filioque* au symbole, dont on accusait Rome.

Nous voici presque au terme de cette histoire, longue et compliquée. A la mort de Basile I^er^, Léon VI déposa Photius, reportant sur lui ses ressentiments à l'égard de son prédécesseur. Le malheureux patriarche retourna en exil, où on lui creva les yeux. D'autre part, Jean VIII, ayant appris toute la vérité sur le synode photien, était revenu sur sa première décision en faveur de Photius et l'avait excommunié. Ainsi commença le « second schisme de Photius », qui se perpétua sous les papes suivants jusqu'au début du X^e^ siècle.

## II

A partir de 1933, plusieurs pièces de cet échafaudage historique commencèrent à être battues en brèche (1). Cependant l'attaque d'ensemble ne fut déclenchée que tout récemment par le savant Fr. Dvornik. Son ouvrage porte le titre : *The Photian Schism. History and Legend* (2). Il nous suffira de l'analyser, en retenant surtout les affirmations en contradiction plus ou moins nette avec l'ancien exposé de l'histoire photienne. Pour plus de clarté nous les ferons précéder de numéros d'ordre.

I. Michel III, bien vu par le peuple et la classe moyenne, fut un grand souverain (3) et généreux envers les églises. Il détrôna Théodora pour des raisons politiques, lui laissa sa liberté, ne la relégua pas dans un monastère. La postérité vit à tort en lui un « triste sire ». Quant à Bardas, ce sont ses ennemis qui, pour le discréditer,

(1) Notamment par Fr. Dvornik et V. Grumel, dans divers articles. Il faut citer ici les pp. 465-501 du t. VI de l'*Histoire de l'Eglise* d'A. Fliche et V. Martin, par E. Amann (Paris, 1937), et les pp. 101-155 de l'ouvrage de M. Jugie, *Le schisme byzantin*, Paris, 1941, dont les auteurs exposent magistralement l'histoire photienne, au stade du développement où elle se trouvait quand ils écrivirent.

(2) Cambridge, The University Press, 1948, 24 × 17 cm., XIV-504 p. Prix : 35 sh.

(3) Preuve faite par H. Grégoire, professeur à l'Université de Bruxelles.

l'accusèrent d'inceste. Ignace, fort saint mais inexpérimenté, ajouta foi à ces accusations.

II. Le gouvernement, mécontent de la conduite d'Ignace vis-à-vis de l'empereur et de Bardas, le considéra comme responsable de l'opposition faite au régime. Il lui représenta que, vu son grand âge et le trouble jeté dans la ville en partie par sa faute, sa renonciation au patriarcat s'imposait. Des partisans mêmes du saint homme l'engagèrent à céder. Ignace abdiqua donc. On l'exila à Térébinthe.

III. Le synode nomma alors Photius. Plusieurs évêques du parti d'Ignace se rallièrent à ce choix et participèrent même, avec Grégoire Asbestas, à la consécration du nouveau patriarche. Cependant quelques extrémistes, moines surtout — car les opposants ne formaient qu'une minorité dans le haut clergé — se remirent à conspirer pour rétablir Théodora sur le trône et Ignace sur le siège patriarcal. Ils furent persécutés, puis exilés; Ignace lui-même fut placé sous la surveillance de la police et transféré de place en place, afin d'empêcher toutes les communications qu'on le supposait entretenir avec les révoltés. De plus, on exigea de lui une attestation formelle par laquelle il renonçait au patriarcat. Ignace, mécontent des mauvais traitements infligés à ses amis, ne céda pas. N'avait-il d'ailleurs pas déjà abdiqué et pourquoi le forcer à répéter une renonciation déjà faite ? Alors une assemblée ecclésiastique prononça sa déposition.

IV. L'empereur et Photius firent quelque difficulté à se soumettre à l'exigence du pape, qui demandait la révision devant les légats de la cause d'Ignace. Celle-ci n'avait-elle pas été jugée régulièrement ? Cependant, pour honorer le siège romain et le pape Nicolas, le concile de 861 consentit à réexaminer la question. Ignace parut librement à la première session. A la troisième, à laquelle il fut amené par la police, il déclara n'en avoir pas appelé à Rome et ne pas reconnaître la compétence des légats. Les envoyés romains ratifièrent la sentence du concile, qui déposait l'ancien patriarche. Ils manquèrent donc à leurs instructions. Ils le firent consciemment, parce qu'ils se rendaient mieux compte que Rome de la situation à Constantinople. L'opposition à Photius n'était pas aussi formidable qu'on le pensait dans la Ville Éternelle et ses représentants n'étaient pas si innocents qu'ils le prétendaient. Intelligents, serviteurs fidèles de la papauté, bons canonistes, les légats estimèrent que la première reconnaissance par l'Église byzantine du droit de Rome de juger un patriarche valait bien quelque concession. On leur reproche également de n'avoir pas protesté contre la lecture incomplète, faite à l'assemblée, de la lettre de Nicolas I$^{er}$ (supprimant le passage qui lui réservait le jugement final). Mais un fait semblable s'était passé au VII$^{e}$ concile oecuménique (2$^{e}$ de Nicée) où avait été tronquée une lettre d'Adrien I$^{er}$, sans que les légats d'alors eussent eu à souffrir

de leur conduite. Ce précédent et la soumission de l'Eglise byzantine au jugement du Souverain Pontife permettent de considérer la « perversion » des légats comme « beaucoup moins qu'un péché impardonnable ». Ignace se soumit à la sentence du concile de 861.

V. Une mission de partisans d'Ignace à Rome, auxquels ajouta foi le pape, amena la décision du synode romain de 863, excommuniant et déposant Photius et rendant l'autorité patriarcale à Ignace. Cependant, dans sa fameuse lettre du 28 septembre de cette année, qui affirme hautement les droits de la primauté et proteste contre la déposition d'Ignace par un synode byzantin, Nicolas I^er^ s'offre encore à revoir la cause à Rome. Mais dans une lettre à Photius, écrite après la prestation du serment de fidélité par Boris à Rome, le pape exhorte l'« usurpateur » à céder la place à Ignace.

VI. Le mécontentement provoqué à Constantinople par le pas décisif du Kniaz bulgare provoqua l'encyclique de Photius et la « déposition » de Nicolas I^er^ (été de 867). Le concile byzantin réuni alors ne condamna nullement l'orthodoxie de Rome ni la primauté romaine; il n'entendit pas provoquer une rupture entre les deux Eglises; il se contenta de déposer un pape, Nicolas I^er^. Toutefois cette démarche constitue un fait jusqu'alors inouï dans l'histoire et elle mit en danger l'unité de la chrétienté.

VII. Le concile de Constantinople de 869-870 a été introduit indûment dans la liste des assemblées oecuméniques. De ce fait sont responsables non la chancellerie pontificale mais les canonistes occidentaux à partir de la fin du XI^e^ siècle. En Orient, cette introduction ne se fera qu'au XV^e^ siècle.

VIII. Le « second schisme photien » est une mystification historique. Jean VIII n'a pas condamné une seconde fois le patriarche de Byzance et ses successeurs n'ont donc pas renouvelé cette condamnation.

IX. Photius a pris rang en 996-998 parmi les saints patriarches de Constantinople. L'Occident l'a traité avec un mépris immérité. C'était un « grand homme d'Eglise », « un humaniste cultivé » « et un vrai chrétien », assez généreux pour pardonner à ses ennemis et faire le premier pas en vue d'une réconciliation. Un homme qui accomplit un tel travail et s'acquit tant de titres littéraires ne peut pas avoir été l'ambitieux dépeint par ses ennemis. Il faut admettre chez lui des moments de faiblesse. Surtout lorsqu'il s'attaqua en 867 à l'Eglise romaine. Mais la manière dont il tâcha d'arriver à un compromis dans l'affaire bulgare, ses efforts pour établir de bons rapports avec des personnages romains en vue, son acceptation des paroles dures que lui adressa Jean VIII même après la réconciliation semblent prouver qu'il se rendit compte de sa faute.

## III

Entre les deux exposés de l'histoire de Photius que nous venons de retracer, il n'existe pas seulement des différences de détail. Il en est de fondamentales. Mais lequel des deux mérite créance et doit être retenu par l'histoire ? La complexité des questions byzantines ne nous permet pas ici de porter un jugement définitif. Notre rôle se bornera à marquer la manière dont procède M. Dvornik.

Dans la première et plus importante partie de son œuvre (4), le savant auteur apporte peu de documents nouveaux. Mais il se livre à une critique serrée de sources depuis longtemps connues. Parmi celles-ci, un certain nombre jouissent d'une valeur incontestable. D'autres prêtent à discussion, au moins dans certaines de leurs parties. Il faut citer surtout, de ce point de vue, la « collection antiphotienne », ajoutée à quelques manuscrits grecs des Actes du VIII[e] concile (5). Elle fut compilée à la fin du IX[e] siècle, sous le pape Formose (891-896), par un adversaire décidé de Photius. Un grand nombre de ses affirmations sur le second schisme de Photius manquent absolument de valeur. Leur auteur même semble se rendre compte parfois de la faiblesse de son argumentation. Ce second schisme resta d'ailleurs totalement ignoré de la littérature contemporaine, tant latine que byzantine.

Pour les faits antérieurs au second schisme et qui donnent lieu à contestation, M. Dvornik recourt aux sources contemporaines et tâche d'y discriminer la vérité de l'erreur. Voici quelques exemples. D'abord la déposition ou l'abdication d'Ignace en 858. Les actes du concile de 869 attestent les premiers son abdication. Nicétas le Paphlagonien, antiphotien décidé, dans sa *Vita Ignatii*, montre assez, quand on le lit entre les lignes, qu'il n'y eut pas déposition de celui-ci. D'autres documents, comme la Vie de saint Euthyme, émanés également de partisans d'Ignace, sont en contradiction avec le récit de Nicétas. Le métropolitain de Smyrne, Métrophane, affirme que lui et d'autres évêques acceptèrent Photius, qui s'était engagé à ne rien tenter contre Ignace ; mais que le nouveau patriarche manqua à ses serments et déposa son compétiteur ; qu'alors lui et ses collègues — il va même jusqu'à dire « tout le corps des évêques de Constantinople » — anathématisèrent Photius, le déclarant déposé par le Père, le Fils et le Saint-Esprit. De l'examen et de la comparaison de ces documents et de quelques autres M. Dvornik conclut qu'il n'y eut pas de

(4) *The Photian Schism.* I. *The History,* pp. 1-278. La seconde partie porte le titre : *The Photian Schism* : II. *The legend* (pp. 279-431). Nous nous en occuperons plus bas.

(5) Mansi, *Concilia,* t. XVI, col. 409-457.

(6) F. Dvornik, *Le second schisme de Photius. Une mystification historique,* dans *Byzantion,* 1933, t. VIII, pp. 42 suiv.

déposition d'Ignace, mais que le saint abdiqua, plus ou moins volontairement.

Autre fait : Le synode de Constantinople de 861, où les légats pontificaux reconnurent Photius. Ses actes ont été détruits par les Pères du concile de 869-870. Il en reste heureusement un extrait, et, de plus, des relations de Nicétas, cité plus haut, de l'abbé Théognoste, de Stylianos, archevêque de Néo-Césarée, et d'Anastase, le bibliothécaire de l'Église romaine. Ces documents permettent à l'auteur de reconstituer avec une grande probabilité l'histoire de ce synode.

Troisième fait : la dépossession de Photius du patriarcat, à la suite de l'accession au trône de Basile Ier. Ici l'on se trouve en face de deux versions opposées : celle de Georges le Moine, d'après laquelle Photius se serait opposé au nouvel empereur et lui aurait même refusé la communion. Ensuite celle contenue dans le récit d'Anastase le Bibliothécaire, d'après laquelle Basile persuada Photius, qui abusait de son ministère, de renoncer à son siège. Dvornik préfère la seconde. Voulant gouverner avec un nouveau parti, Basile devait réinstaller Ignace sur le siège de Constantinople et obtenir la résignation de Photius. La seconde version cadre d'ailleurs mieux avec l'ensemble des événements qui suivent.

Quatrième fait, le dernier dont nous parlerons ici : la réconciliation de Photius et d'Ignace en 879-880, année du « concile photien » (cfr p. 176-177). Ici encore nous retrouvons la collection antiphotienne et Stylianos. Ces deux sources prouvent au moins l'existence de pourparlers en vue de cette réconciliation. Celle-ci semble certaine.

Les démonstrations de M. Dvornik sont bien menées. Emporteront-elles chez tous la pleine conviction ? Nous n'oserions l'affirmer. Tout lecteur un peu averti sait la difficulté, surtout en présence de deux textes contradictoires, d'en dégager la vérité. Des byzantinistes scruteront ces argumentations et se demanderont si l'auteur ne se laisse pas entraîner de-ci de-là par son souci de blanchir Photius. Cette tendance se découvre à notre avis dans l'affaire de l'encyclique de 867 et de la « déposition » de Nicolas Ier prononcée par le concile byzantin. Nous ne comprenons pas, par exemple, comment cette démarche inouïe ne constitue pas en fait une négation de la primauté. Nous ne pensons pas que la signification de l'encyclique photienne et du synode de 867 ait été « exagérée par les historiens et les théologiens » (p. 129). Il ne s'agit pas seulement d'une « futile attack » (p. 433). Jamais auparavant on n'en vit d'une telle gravité. Photius ne reprochait pas seulement à Rome ses pratiques disciplinaires, mais une erreur dogmatique, celle d'introduire deux principes dans la Trinité. L'unique schisme de Photius ne dura guère sans doute ; mais il ouvrit la voie et les adversaires orientaux de Rome ne cesseront d'emprunter leurs armes à l'encyclique de Photius.

Signalons la manière dont M. Dvornik rattache l'histoire de Pho-

tius à l'histoire byzantine antérieure, en nous renseignant dans les premières pages de son ouvrage sur les partis de la capitale byzantine. Depuis des siècles s'y disputaient les Verts et les Bleus. Ils s'opposèrent dans les luttes monophysites et iconoclastes, les premiers favorisant l'hérésie, les seconds tenant à l'orthodoxie, ou, tout au moins, les premiers représentant la tendance libérale et modérée, les seconds conservateurs et réactionnaires. Les Verts suivent la politique de l'« économie », ils admettent des compromis dans des questions qui ne regardent pas les fondements de la foi. Les Bleus, intransigeants, entendent appliquer dans tous les cas et avec la plus extrême vigueur les prescriptions de l'Eglise. Les économistes l'emportent avec Tarase et le second concile de Nicée (787). Le culte des images défini, on peut, d'après eux, rétablir sur leur siège les évêques qui ont renié leurs erreurs. Mais les moines de Studion blâment cette indulgence. Méthode lui aussi appartient au parti des modérés, bien que nommé par Théodora, plutôt portée vers les extrémistes. La lutte reprend à la mort de Méthode et l'impératrice-régente choisit, cette fois parmi les intransigeants, Ignace. Michel III, Bardas, Photius appartiennent, eux, à la fraction opposée, qui se recrute surtout parmi les intellectuels et dans le haut clergé séculier.

## IV

Il reste à marquer brièvement comment se forma la légende de Photius. De ce point, M. Dvornik traite longuement dans la seconde partie de son ouvrage. Il y déploie une érudition remarquable et nous croyons certaines les conclusions qui se dégagent de ces pages.

Le prestige de Nicolas I^er^ et l'animosité contre les Grecs, qui commença à se manifester sous son pontificat, favorisèrent sans aucun doute la naissance de la légende photienne en Occident. Cependant, jusque vers le milieu du XI^e^ siècle, les péripéties de l'histoire du patriarche byzantin n'intéressent guère les Latins. A partir de la seconde moitié du XI^e^ siècle, le grand pontife occupa une certaine place dans les écrits réformateurs. On lui attribua notamment une excommunication de Michel III, qui n'a rien d'historique. Depuis la fin du XI^e^ siècle les collections canoniques commencent à ranger le concile de 869-870 parmi les assemblées oecuméniques. Mais, même aux XII^e^ et XIII^e^ siècles, époque de controverses entre Latins et Grecs, on trouve encore fort peu de chose sur l'affaire photienne. Au XV^e^, les tenants de la suprématie conciliaire en tirent naturellement des arguments pour prouver le droit des empereurs de convoquer les conciles et celui des conciles de juger et de déposer le pape.

Une fois admise l'oecuménicité du VIII^e^ concile, il était assez

naturel, surtout à l'époque de l'apogée de la papauté, qu'on témoignât peu de sympathie envers un homme qui s'était opposé au pape. Mais il faut attendre Baronius pour trouver le résultat historique de ces sentiments. Mis en face de la littérature latine antérieure, ignorant le grec, livré à des documents contemporains contradictoires, l'illustre cardinal ne parvint pas à se frayer la voie du vrai dans cette immense forêt. C'est sa conception qui demeura fondamentalement celle des historiens occidentaux, y compris le cardinal Hergenröther; les trois volumes de celui-ci, parus de 1867-1869, doivent donc être consultés avec prudence, tout en étant parvenus, sur bien des points, à des résultats définitifs.

Il est plus extraordinaire de constater que l'influence de Baronius s'exerça même sur les écrivains byzantins du XVII[e] siècle, qui admirent ses principales idées. Cependant le cas de Photius y avait évolué longtemps de façon très différente de celle de l'Occident. Dès la fin du X[e] siècle, il est vénéré et mis au nombre des saints. Sa célébrité ne semble pas croître lors du schisme de Cérulaire et ce schismatique ne le considère pas comme le chef de la croisade antilatine. Au contraire, sa popularité monte lors de la recrudescence de la polémique au XII[e] siècle. Au XIII[e], lors des tentatives d'union marquées par le deuxième concile de Lyon (1274), et au XV[e], à l'époque du concile de Florence, Photius apparaît, aux yeux des unionistes, comme responsable du schisme. Les unionistes du XV[e] siècle ne considèrent plus le patriarche de Byzance comme un saint. Bessarion cherche surtout, dans les événements du IX[e] siècle, la reconnaissance de la primauté pontificale par les Orientaux. Le patriarche Dosithée entreprit de défendre la mémoire de Photius contre Baronius et surtout Allatius. C'est après lui seulement que les écrivains orientaux abandonnèrent la tradition de leur Église, qui s'y était maintenue depuis le IX[e] siècle.

M. Dvornik, par sa connaissance des sources et par sa perspicacité, a revu un des plus grands procès de l'histoire. Son ouvrage se classera parmi les plus importants, parmi ceux qui susciteront le plus d'intérêt. Traduit en langue française, il se répandra dans tous les milieux cultivés. On pourra en contester certaines affirmations. Ses conclusions fondamentales resteront debout. Bien différent de ceux qu'on appelait jadis les dénicheurs de saints, l'auteur réhabilite un personnage trop calomnié. Et cela par seul souci de la vérité. Son audace est de celles qu'appelait Léon XIII de tous ses vœux quand il ouvrait aux chercheurs les trésors de la bibliothèque vaticane.

E. DE MOREAU, S. I.

# A PROPOS DE NARCO-ANALYSE

## QUELQUES PRECISIONS TECHNIQUES SUR LA NARCO-ANALYSE

D'inspiration psychanalytique, la narco-analyse est une technique récente d'exploration du psychisme et une méthode thérapeutique applicable à certains types de désordres mentaux, spécialement de caractère névrotique.

Dès 1895, on le sait, s'attachant à l'étiologie des états névropathiques, spécialement de l'hystérie, Breuer (1) établissait qu'ils étaient le résultat d'expériences émotives, « chocs ou traumas psychiques ». Un certain aspect de la méthode psychanalytique, élaborée sur la base de ces constatations, consiste à provoquer l'*abréaction*, c'est-à-dire l'intense reconstitution sous hypnose de l'émotion originelle liée au souvenir de l'expérience traumatique, et, pour cela, à ramener à la conscience les sentiments cachés dans le sub-conscient, les expériences traumatisantes oubliées ou enfouies, causes de la névrose. Apparaissant dans la conscience claire, explicités par le malade qui, d'association en association, remonte vers son passé, ces sentiments et ces expériences perdent leur caractère pathogène. Le malade, qui vient de saisir le lien entre les symptômes dont il souffre et le choc émotionnel oublié, peut guérir, du moins être considérablement amélioré.

« Méthode d'examen reposant sur l'investigation du subconscient à l'aide d'une analyse psychologique basée sur les associations libres de mots ; méthode de traitement des phénomènes psychiques, en les interprétant et en remontant à leur source » (2), la psychanalyse est cependant une thérapeutique longue et difficile, non dépourvue de graves dangers et de risques nombreux. Or, au cours de la campagne du Pacifique, les psychothérapeutes américains se trouvèrent complètement débordés par la fréquence des manifestations psychiatriques chez des combattants soumis à un ensemble de conditions particulièrement défavorables. Il s'agissait pour eux de « gagner du temps » et d'inaugurer une psychothérapie d'urgence, mieux adaptée aux circonstances. Ils remplacèrent, dans un certain nombre de cas, la psycho-analyse ou hypno-analyse par la narco-analyse ou chémohypnose ou encore narcothérapie.

---

(1) Breuer : Voir Alex. Lestchinsky, *Psychologie des états nerveux*, Coll. *Action et Pensée*, Genève, Edit. du Mont-Blanc. 1948.

(2) L. Massion-Verniory, *La Narco-analyse : point de vue médical, répressif et médico-légal*, dans *Le Scalpel*, 102 (7), 1949, p. 139-155.

On sait que certaines drogues, alcool, chloroforme, protoxyde d'azote par exemple, ont la propriété de provoquer un *état hypnagogique* plus ou moins profond, d'atténuer du même coup le contrôle volontaire, voire de lever les barrages subconscients, libérant l'expression, parfois anarchique, du psychisme : c'est le cas banal de l'ébriété joyeuse de l'ivrogne, ou des confidences faites sur la table d'opération.

Depuis longtemps les psychiatres avaient tenté de pénétrer les couches profondes du psychisme en recourant aux drogues qui en facilitent la manifestation. Divers produits furent utilisés : le haschich (en 1845 déjà, par Moreau de Tours), la cocaïne, l'alcool, l'éther, la mescaline, la caféïne, la scopolamine, la scopochloralose, le somnifène et les nombreux barbituriques sodiques. Ce n'est qu'en 1940 que Horsley (3), Grinker et Spiegel mirent au point la *narco-analyse au pentothal,* dont la technique devint bientôt d'application clinique quotidienne (4).

Le pentothal est un sel de sodium de l'acide 5-éthyl-5-(1-méthylbuthyl)-thio-barbiturique, anesthésique général proche des : luminal, gardénal, véronal, évipan..., mais plus complexe : outre ses propriétés calmantes, il présente l'avantage de voir ses effets se dissiper très rapidement, et permet ainsi à l'action psychothérapique du médecin de prolonger directement la séance narco-analytique. Comme variétés françaises de synthèse pharmaceutique, on utilise le nesdonal et l'anesthésique 245 R.P.; l'amytal sodique également, le privénal et le narconumal.

La *pratique* de l'analyse est assez simple. Le sujet est mis au courant de la méthode qu'on se propose de lui appliquer et accorde en général très facilement son consentement (5). Il s'étend confortablement sur un divan. Le médecin peut commencer par pratiquer une injection sous-cutanée de 0,25 à 1,00 mgr d'atropine (6), pour éliminer la possibilité exceptionnelle de production d'oedème pulmonaire, voire à titre purement sédatif (7). Après quoi il injecte en intra-veineuse la solution à 2,5 % de pentothal. La cadence de l'administration, la dose du produit injecté est variable. D'une manière générale cependant, de 15 à 30 cgr. semblent constituer une mesure favorable. Les premiers cc. sont introduits assez rapidement en vue

---

(3) J. S. Horsley, *Narco-analysis,* 2e édit., Oxford, Univ. Press, 1946.

(4) L'étude de la psychothérapie de guerre fut poussée très loin : en 1943, Lawrence S. Kubie rédigeait le *Manuel de traitement d'urgence des névroses de guerre,* distribué aux organisations sanitaires militaires américaines en campagne.

(5) A. Le Grand, *Qu'est-ce que la Narco-analyse ?,* dans le *Journ. Sciences Médic. Lille,* 67 (23), 1949, p. 488-493.

(6) L. d'Hollander, *Quelques résultats de la narco-analyse des psychonévroses,* dans les *Acta Neur. Psych. Belg.,* 49(6), 1949, p. 369-373.

(7) Brewster, *Use of ether in Narco-analysis of Patients with war Neurosis,* dans le *New Engl. J. M.,* 1946, p. 357-359.

d'atteindre l'état hypnagogique souhaité. Celui-ci est aisément repérable : tandis qu'on commence l'injection, on prie le sujet de compter à haute voix. A la première hésitation, au premier achoppement, au premier symptôme d'endormissement (bâillement, clignement des paupières, mâchonnement, succion), dès que le rythme se ralentit ou que la voix se fait pâteuse, le médecin est averti que la dose utile est sur le point d'être atteinte. Il injecte encore 1/2 cc., puis s'arrête, et, laissant l'aiguille en place, n'administre le reste de la solution que très lentement, goutte à goutte pour ainsi dire, tout au long de la séance d'analyse, selon que le sujet manifeste une tendance à sortir de l'obnubilation.

Interrogé à ce moment d'assoupissement, le malade se déclare endormi, et tout son comportement, paroles et attitudes, manifeste habituellement qu'il se trouve dans un état très agréable. Surtout chez les obsédés, observe Le Grand ([8]), s'opère fréquemment un véritable changement à vue : le patient a l'impression d'être délivré, libéré. Il lui semble qu'il domine sans peine la situation, et il n'est pas rare de l'entendre, presque de but en blanc, tenir des propos qui contrastent singulièrement, par leur forme et leur fond, avec ceux qu'il exprimait quelques instants plus tôt. En outre, un transfert s'opère vis-à-vis du médecin, qui apparaît à son malade comme le protecteur tutélaire auprès duquel il se sent en sécurité.

Cet état hypnagogique permet l'*exploration* du comportement somatique du sujet : attitudes, gestes, mimiques, et de son comportement verbal, selon le mode des associations libres et dirigées. L'analyse commence en priant le sujet de faire le récit de sa vie, de son enfance... Il arrive qu'il rêvasse spontanément : le médecin enregistre alors fidèlement ses paroles en s'efforçant de maintenir le contact et l'orientation des déclarations par quelques mots simples. Parfois il convient de suggérer des phrases inductrices, voire d'interroger positivement et continûment le sujet. Les observations cliniques sont fort différentes à cet égard : alors que beaucoup de psychothérapeutes déclarent leurs malades généralement prolixes et confiants, il en est d'autres ([9]) qui opposent qu'ils sont forcés d'alimenter les confidences par des questions sur les difficultés pour lesquelles le patient est venu consulter, son curriculum vitae, ses affections, sa vie sexuelle, ses conflits éventuels.

L'objet de ces *confidences* porte parfois simplement sur ce qui préoccupait le sujet avant la séance. Plus souvent cependant sur ses obsessions. L'essentiel — et le médecin vise toujours à y diriger les aveux — est de rechercher les causes psychologiques, parfois très profondément enfouies, des phénomènes psychonévrotiques observés. Bien menée et féconde, la narco-analyse peut déclencher un véritable afflux de souvenirs, permettant de mettre rapidement en éviden-

(8) Le Grand, *op. cit.*
(9) d'Hollander, *op. cit.*

ce les conflits affectifs et d'en comprendre les mécanismes psychologiques, et tout ensemble l'évolution pathologique du sujet. Cependant il est important de noter que, spécialement chez les déprimés, les confidences spontanées peuvent se trouver déformées du fait de préoccupations morbides obsédantes. Les indications obtenues seront donc critiquées : elles sont utiles, moins comme l'expression d'une vérité objective que par la révélation qu'elles font des mobiles et pensées profondes du sujet.

Mais il y a aussi ce que le sujet *ne dit pas* ! Car il n'est pas superflu — pensons-nous — de corriger certaines affirmations simplistes et tapageuses autour de ce que l'on a faussement appelé le « sérum de vérité » ou la « drogue de l'aveu ». L'exploration sous sub-narcose n'obtient des confidences que moyennant une atmosphère de confiance et de détente morale incompatible avec la volonté arrêtée de ne rien dire. Elle est incapable d'entamer le système de défense du menteur ou du simulateur. Celui qui ne veut rien dire ne parle pas ou à peine. « Les cas sont rares, s'ils existent, écrit J. Bobon (10), où l'analyse psychiatrique en état de demi-sommeil a déclenché un aveu de quelque importance que le sujet restait décidé à taire en état de veille. Pour ma part, après une revue approfondie des publications sur cette question, j'attends encore *un seul protocole scientifique en ce sens,* chez des prévenus dont la capacité volontaire et intellectuelle est normale, qui n'ont pas été suggestionnés de façon active ni soumis simultanément à des manœuvres d'un certain type policier » (11).

L'état hypnagogique recherché par le psychothérapeute est situé à la lisière entre la veille et le sommeil. Il jouit là d'une marge plus ou moins importante selon les circonstances, et dans laquelle il n'est pas toujours aisé de fixer le sujet. Le médecin règle le degré d'obnubilation désirable par injection plus large de barbiturique, ou au contraire de son antidote, la strychnine ou la vitamine B 6, ou encore en guettant simplement le début du réveil. Il est en effet indispen-

---

(10) J. Bobon, *De certaines méthodes d'investigation psychiatrique et de leur valeur en tant que méthodes de diagnostic judiciaire,* dans les *Acta Neur. Psych. Belg.,* 49(8), 1949, p. 588-602.

(11) Cfr aussi le Prof. Heuyer, au Congrès des Aliénistes et Neurologistes de France et des Pays de Langue française, sept. 1949, dans *Le Scalpel,* 102(43), 1949, p. 1022-1026. Ce « héros du procès du Pentothal » vient de publier une brochure de 86 pages : *L'Expansion scientifique française,* sur l'emploi de la narco-analyse en médecine légale. La brochure ne nous est pas encore parvenue. Cet article était rédigé lorsque nous eûmes connaissance du commentaire qu'en présente H. Muller, *L'emploi en médecine légale de la narco-analyse,* dans *La Vie Intellectuelle,* 1950, n° 1, p. 56-61. — E. Evrard, *L'exploration du psychisme sous subnarcose et le respect de la personne humaine,* dans *Saint-Luc Médical,* 21(2), 1949, p. 180-202, fait remarquer que la mise au point de Bobon n'exclut pas que, sous l'effet de la subnarcose, l'inculpé, même rebelle, puisse évoquer des souvenirs révélateurs à propos des faits incriminés et mettre ainsi le psychiatre en possession d'éléments sur la matérialité des faits.

sable que le sujet reste dans une demi-conscience et se souvienne au réveil des confidences faites. Sinon, outre que le médecin risque de ne rien obtenir du tout, l'effet de la narcose serait en tous les cas nul : le conflit évoqué ne pouvant passer du plan subconscient au plan conscient, la réintégration de la personnalité resterait impossible. Il faut donc absolument maintenir l'état de *sub*-narcose et produire un rappel immédiat, dès le réveil, des éléments découverts. Selon les individus, la psychoplasticité et la loquacité est plus accusée en passant de la veille au sommeil, ou en émergeant du sommeil vers l'état de veille. Si ce dernier cas se vérifie, on pourrait être amené à endormir plusieurs fois le malade au cours d'une seule séance pour bénéficier de plusieurs réveils. En toute hypothèse cependant, les séances ne semblent pas devoir dépasser utilement les 40 minutes.

Au réveil définitif, le sujet se trouve détendu et légèrement euphorique. Plus ou moins consciemment, il cherche à prolonger cette impression et à retarder la reprise de contact avec la vie réelle. Le médecin devra souvent insister pour obtenir qu'il se relève, et constate en général que le sujet garde bon souvenir de la séance et qu'il accepte volontiers les suivantes ([12]).

A ce propos, il n'est guère possible de déterminer à l'avance le *nombre des séances* nécessaires. Sauf dans les cas de névroses émotionnelles, il est exceptionnel d'obtenir une action curative par une seule analyse. On ne peut guère espérer d'amélioration sérieuse en moins de 3 à 5 séances s'il s'agit d'éliminer un complexe au cours d'une névrose caractérielle. Dans ces cas, il faudra multiplier les séances : certains auteurs prévoient la possibilité de 25 narco-analyses, répétées au rythme de deux par semaine. On signale des services de psychiatrie appliquant jusqu'à 60 ou 80 séances d'analyse sous narcose ([13]). Il est à peine besoin de dire que les résultats en sont négatifs, et qu'on ne réussit au contraire qu'à éveiller chez le malade une toxicomanie grave pour le barbiturique utilisé. Mais dans les limites raisonnables et généralement respectées de 5 à 20 séances sub-narco-analytiques, les praticiens sont unanimes à affirmer qu'aux doses prévues et dans les conditions d'administration particulièrement lente habituelles, le pentothal ou ses succédanés ne saurait donner lieu à aucun accident.

Les *signes neurologiques* observés au cours de l'analyse ([14]) (abolition du réflexe palpébral, tremblement, hypertonie musculaire, catatonie, exagération des réflexes tendineux) paraissent indiquer une

---

(12) A. Le Grand, ***op. cit.***

(13) Ch. Larere, *A propos de la Narco-Analyse,* dans les *Cahiers Laënnec,* 1949, n° 3, p. 36-38.

(14) Targowla, J. Sterne et Mlle Feder, *Narcose i./v. liminaire en clinique neuro-psychiatrique,* dans *Ac. M.,* 1946, p. 502-505.

action élective sur la région des noyaux gris centraux, tandis que, au point de vue *psychologique,* on constate l'alacrité des processus intellectuels (mémoire, associations...). On ne s'accorde pas à nier une exaltation de la suggestibilité, mais bien à signaler de l'euphorie, de la véracité et la libération des barrages psychiques volontaires et involontaires.

*
* *

Disons un mot du *rôle* et des *indications* de la narco-analyse. Elle fut d'abord et reste avant tout une méthode de traitement. L'indication majeure est constituée par les *névroses émotionnelles* [15] manifestées par divers syndromes d'angoisse (amnésie, inhibition, hystérie de guerre), des manifestations hystériques (telles que contractures, paralysies, tremblement, états algiques ou amnésiques), des préoccupations hypocondriaques ou des états obsessionnels. Elle permet également d'heureux résultats dans les états psycho-névrosiques tels que impuissance génitale [16], crampe des écrivains, spasmes fonctionnels et tics variés. Dans ces divers cas de névroses, la narco-analyse permet un diagnostic d'origine précis et facilite du même coup la guérison : d'après Sutter et Susini, on compte 70 % de résultats bons ou excellents pour les névroses de guerre chez les Européens [17]. Si la réaction n'est pas toujours aussi favorable, c'est que souvent l'événement actuel incriminé n'a fait qu'*actualiser* une fixation en réalité ancienne [18] : à vrai dire la névrose n'est qu'apparemment émotionnelle.

Les *névroses caractérielles,* dont l'origine est un « complexe » remontant à l'enfance, réalisent un état constitutionnel marquant beaucoup plus profondément la personnalité : on comprend dès lors que les résultats favorables sont moins constants. Toutefois ils ont été

---

(15) « Ces névroses sont produites par des souvenirs que le choc émotionnel a chargés d'un coefficient affectif anormal et qui se trouvent, consciemment ou non, refoulés par l'angoisse; cette espèce de stagnation subconsciente crée le déséquilibre et l'anxiété. Le pentothal agit alors doublement : par l'hypnagogie il supprime la résistance consciente au rappel de ces souvenirs; par l'effet sédatif du barbiturique il calme l'angoisse qui faisait barrage et il laisse ces souvenirs remonter à la conscience avec une charge affective normale. Ils peuvent alors être réintégrés à leur place dans l'ensemble de la mémoire et du psychisme ». J. Rolin, *Le Pentothal, drogue de l'aveu,* dans les *Etudes,* t. 259(1), 1948, p. 3-21.

(16) d'Hollander, *op. cit.*

(17) Cl. Launay, *Névroses de guerre et pratique infanto-juvénile,* dans les *Cahiers Laënnec,* 1949, (3), p. 3-13.

(18) J. A. Chavany, M. Bouvet et D. Hagenmuller, *Les rapports de la narco-analyse ou psychothérapie sous narcose et de la psychanalyse,* dans *Sem. Hop. de Paris,* 24(12), 1948, p. 353-358.

observés. Signalons encore le succès de la narco-analyse dans le traitement des membres fantômes douloureux chez les amputés ([19]).

En cas d'*hystérie*, la narco-analyse a surtout la valeur d'un test diagnostic : il est très fréquent d'assister au déclenchement d'une grande crise, à la Charcot, tantôt à l'endormissement, tantôt au réveil, tantôt en cours d'exploration ([20]) : ces crises n'éclatent que chez les hystériques et rendent donc le test particulièrement démonstratif.

Dans les *psychoses* (délirants, hallucinés ou non, schizophrènes, déséquilibrés constitutionnels), il ne saurait être question d'action thérapeutique, mais, au point de vue diagnostic, la narco-analyse fait gagner du temps, non seulement en éclairant rapidement certains points de l'interrogatoire, mais aussi en mettant à jour parfois un moment fécond de la psychose qu'une longue observation seule aurait réussi à classer ([21]).

Mais la narco-analyse est encore utilisée en médecine légale et en matière répressive : deux applications nettement différentes qu'il convient de distinguer avec soin. L'*expert en psychiatrie légale* n'est pas un juge d'instruction. Il est requis en vue d'une mission médicale limitée et ne se prononce que sur la *responsabilité* du prévenu, c'est-à-dire son degré de liberté, de santé psychique, sa capacité à répondre de ses actions ; en bref, l'expert se borne à dire si l'inculpé est fou ou sain d'esprit. Il ne connaît pas de sa *culpabilité* ou de son innocence dont il appartient au juge d'instruction, à l'enquête judiciaire, à l'interrogatoire policier d'établir le fait. Au cours de l'examen mental de l'inculpé, le médecin-expert peut être amené à utiliser la narco-analyse au pentothal comme moyen de diagnostic. S'agit-il de vérifier l'existence d'une épilepsie, de dépister une simulation ([22]), une narco-analyse en apprendra plus en une demi-heure que l'observation prolongée du sujet ([23]). Car l'observation peut connaître des aléas : tel délire peut rester longuement dissimulé, telle crise convulsive épileptique ou hystérique, qui serait éclairante, peut tarder à se produire, ou se produire en dehors des périodes d'observation. La narco-analyse permet une investigation plus rapide et plus profonde, une précision accrue du degré de responsabilité, le diagnostic névropathique d'une simulation éventuelle, et pourra donc profiter

---

(19) J. Guillaume, Froideveaux et Mazars, *Traitement des membres fantômes douloureux par psychothérapie sous narcose ou hypnose*, dans la *Rev. Neur.*, 1947, p. 213-215.

(20) Ch. Brisset, *La Narco-Analyse*, dans *Synthèse de Séméiologie et Thérapeutique*, I(2), 1948, p. 81-88.

(21) E. H. Teucq, *Thérapeutiques biologiques des affections mentales*, dans *Recipe*, VIII(3), 1948-1949, p. 121-143.

(22) Le simulateur normal soumis à la narco-analyse résiste : il est improductif et négativiste ; le névropathe, au contraire, s'ouvre et se confie. Cfr Ludwig, *Abreactions in the military setting*, dans *Arch. Neur. and Psych.*, 57, 1947, p. 161-172.

(23) Targowla, dans *Annales Médico-psychologiques*. I, 1948, p. 239.

à l'inculpé lui-même dont elle fait l'expertise de normalité psychique ([24]). Et pour ce faire, il n'est pas requis de considérer, encore moins d'utiliser, la matérialité des faits d'inculpation que le sujet pourrait révéler au cours de l'analyse. Il n'est pas question d'arracher un aveu, mais seulement d'établir un diagnostic.

Mais, au fait, ne s'agit-il jamais d'arracher un aveu ? N'a-t-on pas appliqué la narco-analyse en *matière répressive* comme procédé d'instruction et d'investigation criminelle ? Sans aucun doute, mais avec une efficacité variable. Nous l'avons dit plus haut, il est reconnu qu'un sujet normal ne saurait laisser entamer son système de défense, s'il veut du moins opposer une résistance opiniâtre à l'analyse. « Il importe de noter, en effet, qu'il y a une différence notable, très notable même, entre le patient qui vient spontanément trouver le psychiatre pour qu'il le guérisse et certains individus, accusés d'un crime ou d'un délit, qui tout naturellement se défendent, minimisent les faits ou les nient, bref, organisent un système de défense plus ou moins solide. Certaines nécessités de la Justice les cernent de toutes parts. Ils ont perdu la liberté physique, ils sont soumis bon gré mal gré aux investigations de la police, qui ont la réputation d'être parfois très dures, à celles du juge d'instruction, ou reconstitutions publiques des faits. Ils peuvent être astreints — « sans violences inutiles » ou « sans rigueurs vexatoires » — à subir une exploration corporelle (avortement, infanticide). Toutes ces mesures, quand elles n'ont pas brisé leur résistance, contribuent à les cuirasser et à solidifier leur système de défense qui fait finalement corps avec leur personnalité » ([25]). Et l'exploration sous narcose les trouve en général très discrets. Mais que dire d'inculpés affaiblis, maltraités, épuisés physiquement ou nerveusement par la détention, les interrogatoires, les mille sévices d'une police parfois démunie de scrupules et féconde en inventions ? Dans tous ces cas, le sujet pourrait bien parler. De plus, dans de pareilles circonstances, si la suggestibilité accrue de l'état hypnagogique, reconnue par certains auteurs ([26]), crée une situation telle que la moindre question imprudente ou un peu appuyée risque de dicter le thème de la réponse, et si des praticiens éprouvés et consciencieux ont à se montrer circonspects, on n'a guère de peine à imaginer les « aveux » qu'il est loisible à des interrogateurs moins scrupuleux de suggérer, s'ils ont par avance préparé le terrain en annihilant la défense. Des faits encore récents permettent peut-être de s'en faire quelque idée moins abstraite.

La narco-analyse n'est donc pas une panacée. Au contraire, il faut

---

(24) Cfr C. P. Adatto, *Observations on criminal Patients during narco-analysis*, dans *Arch. Neur. and Psych.*, 62(1), 1949, p. 82-92.
(25) E. Evrard, *op. cit.*
(26) Cossa, Agid et Auguin, dans *Annales médico-psycholog.*, 1945, p. 479.

dire et souligner combien ses indications sont limitées, son champ d'application restreint. Les phobiques, les obsédés, les anxieux, les scrupuleux peuvent en bénéficier, mais non pas tous. Les états de chocs psychigènes en rapport avec les événements de la guerre lui ont fourni ses premières et plus spectaculaires indications, et restent aujourd'hui encore son matériel de choix. Mais même là où elle semble réunir le plus de chances de succès, la narco-analyse connaît des échecs. Du moins est-elle ouverture sur l'inconscient et dans une certaine mesure un moyen d'action sur lui. Méthode d'analyse brève et permettant souvent le diagnostic entre un état fonctionnel ou dissimulé, elle s'offre de plus comme le moins traumatisant des traitements applicables au névrosé. Si elle échoue, il est encore loisible de passer à la psychanalyse classique ou aux diverses méthodes de choc. Méthode d'exploration et de diagnostic, elle a été conçue — on le rappelait très opportunément ([27]) — dans le but bienfaisant de soulager et de guérir. Au service de la médecine, elle s'est révélée comme un des meilleurs procédés de lutte contre l'angoisse de guerre. Même en médecine légale, elle peut encore revendiquer le privilège d'être au service de la personne, et de la respecter. Il ne faut pas l'oublier quand on en vient à considérer telles applications judiciaires du point de vue répressif.

*Saint-Albert de Louvain.* Edouard BONÉ, S. I.

## LA NARCO-ANALYSE ET LA MORALE ([28])

Il n'y a jusqu'à présent aucune prise de position officielle, en la matière, de la part de l'autorité religieuse. La discussion est donc libre entre moralistes catholiques.

Ceux-ci ne semblent pourtant pas encore avoir beaucoup étudié le problème; ils ont laissé les discussions s'instaurer entre médecins psychiatres et gens de loi et s'y sont peu mêlés.

A notre connaissance, du point de vue moral, il n'y a, en *français*, que deux articles vraiment importants : celui de Jean Rolin, dans les *Etudes* d'octobre 1948 : « le Pentothal, drogue de l'aveu » ([29]) et celui du R. P. De Boeck, S. J., dans *Saint-Luc Médical*, 1949, n° 4 : « Retour du Congrès de Rome; quelques questions de déontologie », II. La narco-analyse, pages 393 à 400.

---

(27) Launay, *op. cit.*

(28) Cet article est le développement d'un exposé donné au Cercle Thomas More de Nivelles, le 20 décembre 1949.

(29) La chronique du même auteur dans les *Etudes* de mai 1949 : « Le Pentothal en justice », est plutôt une application des principes énoncés dans l'article d'octobre 1948, au cas particulier d'Henri Cens, jugé dans l'intervalle à Paris, le 23 février 1949.

Jean Rolin est catégoriquement opposé à l'emploi de la narco-analyse, aussi bien comme technique de diagnostic médico-légal que comme technique de l'aveu — et ce, pour des raisons d'ordre spécifiquement moral dont la plus fondamentale résiderait dans le caractère attentatoire du procédé à l'inviolabilité de la personne humaine dans son sanctuaire le plus intime : sa conscience spirituelle. La narco-analyse c'est « l'abominable prétention de l'homme à fouiller la conscience de l'homme,... une caricature diabolique du regard de Dieu ! »

Quant au P. De Boeck, sa position est plus nuancée. Moyennant le consentement au moins tacite du sujet, il considère comme légitime, dans des cas exceptionnels, la pratique de la narco-analyse, à des fins non seulement thérapeutiques mais aussi d'expertise médico-mentale. Il écarte toutefois les fins spécifiquement judiciaires.

La moralité d'un acte humain a une triple source, selon la philosophie morale traditionnelle. Autrement dit, pour qu'un acte humain soit moralement bon, il faut trois éléments :

1°) que son objet soit moralement bon ou du moins moralement indifférent ;

2°) que la fin ou les fins en vue desquelles on le pose soient elles-mêmes honnêtes ;

3°) enfin, que les circonstances qui entourent cet acte soient, elles aussi, moralement bonnes.

*L'objet* c'est ce à quoi l'acte humain tend par lui-même (id in quod actio tendit primario et *per se*) ; c'est l'essence même de cet acte considéré dans l'abstrait ; c'est le « finis operis », l'intention de nature de l'acte ; la volonté qui pose l'acte ne peut pas ne pas vouloir — fût-ce implicitement — ce qui constitue l'objet de cet acte.

Exemples : l'objet de l'acte de manger est, sans conteste possible, de nourrir et entretenir la vie organique ; — l'objet de l'injection de morphine réside en une certaine insensibilisation à la douleur...

*La fin* — « finis operantis » — c'est ce en vue de quoi et pour quoi l'acte est posé (id propter quod aliquid fit). La fin d'un acte humain peut différer de ou coïncider avec son objet, son « finis operis ».

Exemples : le but que l'on poursuit, en étudiant, peut coïncider purement et simplement avec l'objet ou « finis operis » de l'étude : l'acquisition du savoir ; mais ce but peut aussi différer de l'objet de l'étude et s'ajouter ainsi au « finis operis » et être même multiple : on peut étudier en effet pour préparer sa carrière, fonder le foyer de ses rêves, acquérir un grand renom de compétence, etc... ; — opérer une narcose sur un sujet humain peut avoir comme fins de l'empêcher de souffrir sur la table d'opération, ou de le dépouiller et même de le tuer, ou encore, s'il s'agit de *subnarcose*, de le faire parler avec, sans ou contre son gré, d'explorer son état mental...

*Les circonstances* c'est l'ensemble des conditions de personnes, de

lieu, de temps, de moyens, d'effets et conséquences qui ne tiennent pas plus à la substance de l'acte que les « fines operantis » venant s'ajouter à l'intention de nature inhérente à l'acte, mais qui font partie *intégrante* de cet acte considéré dans le concret.

Exemples : la personne qui fait l'analyse subnarcotique, la substance chimique employée, sa dose, les effets prévisibles ou imprévisibles... toutes conditions qui peuvent aisément devenir sources d'abus et de danger physique et même moral.

Il s'agit de savoir en premier lieu — abstraction faite des fins que l'on pourrait avoir en vue et abstraction faite également des circonstances concrètes, quelle que soit d'ailleurs l'immense importance de ces fins et de ces circonstances, dans le concret — si l'objet de la narco-analyse est moralement bon ou du moins moralement indifférent.

S'il fallait répondre qu'il n'est même pas moralement indifférent (considéré en lui-même), mais qu'il est donc intrinsèquement mauvais — soit en raison de sa nature comme le blasphème ou le mensonge, soit en raison d'une défense positive de Dieu comme le divorce — il ne pourrait *jamais* être permis, surtout s'il est intrinsèquement mauvais en raison de sa nature. Il ne pourrait être permis ni comme procédé d'instruction judiciaire pour obtenir des aveux, — ni comme moyen d'expertise médico-légale pour explorer le degré de responsabilité d'un inculpé — ni même comme procédé de psychanalyse pour guérir !...

Evoquer cette dernière hypothèse, c'est déjà laisser deviner l'exagération de la thèse qui affirmerait le caractère intrinsèquement pervers de l'*objet* de la narco-analyse.

Pour notre part, nous pensons que l'objet de l'acte humain qui consiste à « explorer » quelqu'un en état de narcose ou de subnarcose est moralement indifférent, quand on le considère en lui-même. L'acte reçoit donc sa spécification morale, uniquement en raison des fins poursuivies et des circonstances concrètes où il s'accomplit.

Dans son article sur : « L'exploration du psychisme sous subnarcose et le respect de la personne humaine » ([30]) le Dr. Evrard affirme que la subnarcose a *essentiellement* pour résultat de « provoquer un état hypnagogique à la lisière du sommeil, qui permet l'exploration plus facile du contenu psychique ». C'est donc là l'intention de nature de toute subnarcose ; les philosophes scolastiques diraient que c'est son *objet* (id in quod tendit actio primario et per se !).

Ainsi défini, cet objet est-il mauvais soit en raison de sa nature, soit en vertu d'une défense positive du Créateur ?

---

(30) *Saint-Luc Médical*, numéro spécial consacré au Congrès national des 2-3 avril 1949 (anno XXI, n° 2).

Nous croyons qu'il serait difficile de le prouver.

C'est assurément porter momentanément mais directement atteinte à l'intégrité psychique de la personne humaine et c'est donc chose plus grave que de toucher à son intégrité purement physique ou somatique; mais ce n'est pas *pour autant* attenter directement à l'*exercice* même de la vie consciente de l'être humain; c'est seulement en modifier temporairement les *conditions* ([31]). Si cela même était intrinsèquement pervers, il faudrait condamner le chirurgien qui endort son malade, même avec son consentement, pour l'opérer et le rétablir, — ou le psychiatre qui estime nécessaire d'hypnotiser son patient ou de lui faire subir un électro-choc, pour le guérir de ses inhibitions et de ses folles angoisses. Ni l'Eglise, ni ses moralistes n'ont jamais jeté l'anathème, que nous sachions, sur l'objet même de ces procédés, tout en ne laissant pas toutefois de recommander la prudence et la circonspection, pour éviter les abus.

Mais, insistera-t-on, plonger quelqu'un dans un état psychique tel qu'il sera inévitablement exposé et facilement amené à dire des choses intimes qu'il ne *veut* pas révéler ou à avouer ce qu'il a résolu de taire ou de cacher (quelle que soit du reste la valeur morale de ses motifs) — n'est-ce pas interdit par la morale naturelle et chrétienne ? Assurément, en principe. Mais pourquoi ? A cause des abus possibles, à cause des fins inavouables que l'on pourrait aisément poursuivre, ou par suite de l'absence de raisons proportionnellement graves justifiant ou excusant cette réduction, contrainte ou non, de l'intégrité psychique. Nullement à cause d'une soi-disant malice intrinsèque à cet acte, lequel *de soi* est indifférent car son objet, son essence, son intention de nature, son nécessaire et premier résultat, son « finis operis » n'est pas de violenter directement la personne humaine *dans l'exercice même* de son psychisme, c'est de la mettre « dans un état hypnagogique à la lisière du sommeil » où les *conditions* d'exercice de sa vie consciente sont momentanément modifiées, à des fins diverses qui ne sont pas toutes nécessairement malhonnêtes.

Des fins bonnes et utiles pourraient donc constituer parfois les raisons proportionnellement graves de permettre l'atteinte à l'intégrité psychique et rendre cet acte, indifférent en lui-même, moralement bon et utile.

Si l'emploi de ce procédé provoque *de facto* des confidences intempestives ou des aveux refusés à l'état de veille, ce sera là un effet *accidentel* qui ne saurait donc être considéré comme direct, nécessaire, « per se ».

Le Docteur Bobon, on l'a lu ci-dessus ([32]), écrit qu'il « attend encore un seul protocole scientifique établissant que l'analyse psychia-

---

(31) Il convient du reste d'observer que dans la *subnarcose,* cette modification ne va jamais jusqu'à rendre *impossible* le contrôle volontaire.

(32) Note du P. Boné, p. 187.

trique en état de demi-sommeil a déclenché un aveu de quelque importance, que le sujet restait décidé à taire à l'état de veille ». Ceci évidemment dans le cas de « prévenus dont la capacité intellectuelle et volontaire est normale, qui n'ont pas été suggestionnés de façon active ni soumis simultanément à des manœuvres d'un certain type policier ».

Quant aux fins en vue desquelles l'exploration sous narcose, opération moralement indifférente en elle-même, pourrait être légitimement employée, elles semblent pouvoir toutes se ranger sous deux rubriques : la psychothérapie et le diagnostic médico-légal.

Dans le premier cas, elles seront favorables au sujet puisqu'elles viseront à restaurer l'équilibre psychique d'un malade. Le consentement de celui-ci pourra d'ailleurs être aisément présumé, s'il n'est pas explicitement donné.

Dans le second cas, sans être nécessairement préjudiciables à l'intéressé, elles seront surtout utiles à la société qui sera mise ainsi en mesure, par une meilleure connaissance de l'état mental des inculpés, de mieux proportionner ses sanctions à la vraie *responsabilité* de ceux dont elle aura par ailleurs prouvé *la culpabilité*, et de préparer plus efficacement leur réhabilitation personnelle et sociale. Le refus de consentement des inculpés à l'emploi, sur leur personne, du subnarco-diagnostic pourra évidemment poser un délicat problème moral à l'expert-psychiatre ; il créera en tout cas une « circonstance » dont il y aura lieu de tenir compte. Il ne nous paraît pourtant pas devoir entacher la moralité de la fin poursuivie.

Par contre, il faut résolument écarter, comme une fin malhonnête et perverse, l'extorsion des aveux des inculpés, en justice.

Le droit à la liberté de l'aveu n'est pas seulement une convention qu'on pourrait faire et défaire pro lubitu ni non plus un simple droit coutumier reconnu et consacré par la loi. Cette convention, si convention il y a, cette règle de droit légal repose sur une exigence profonde de la dignité de la personne humaine ; c'est un droit naturel. « La justice humaine, dit excellemment Jean Rolin ([33]), a des limites ; en les franchissant, elle s'arrogerait un droit de pénétration totale des consciences qui n'appartient qu'à Dieu ; elle prétendrait à une abominable domination de l'homme sur l'homme ; elle prétendrait à fouiller (de force) la conscience de l'homme. »

Jean Rolin a raison de rejeter avec indignation les aveux forcés. Son tort est de croire que l'emploi du pentothal et autres barbituriques ont précisément comme objet cet escamotage des consciences.

L'aveu contraint ne fait pas partie de ce que nous avons appelé l'intention de nature du procédé ; il ne serait éventuellement qu'un

(33) *Art. cit.*

effet accidentel mais que l'opérateur n'est pas en droit de vouloir et de chercher. S'il l'obtient, il est en conscience tenu au secret professionnel et il ne saurait y avoir de « mandat » de justice, si impérieux soit-il, qui puisse le relever de l'obligation de ce secret.

En outre, un aveu digne de ce nom ne peut être que libre. L'aveu forcé, au pentothal, à la torture ou au simple passage à tabac n'a pas nécessairement d'objectivité psychologique et le juge aurait tort de s'y fier pour porter sa sentence. Cet aveu forcé a moins encore une valeur de régénération morale, — valeur qu'il peut avoir, s'il est libre, même devant les juges humains. Sans ce double caractère : objectivité psychologique et reconnaissance des valeurs que le crime a bafouées, un aveu n'est rien que l'avilissement de l'être humain. En tout ceci, Jean Rolin a vu juste et dit vrai (34).

La liberté de l'aveu en justice est donc un droit naturel. Cela ne veut pas dire que le coupable n'ait jamais le devoir d'avouer et puisse nier à travers tout... Moralement parlant, il y a des limites à l'exercice de ce droit. Les devoirs du coupable envers les tiers et vis-à-vis de la société lui font évidemment une obligation de conscience d'éviter la condamnation d'un innocent, de réparer le dommage qu'il a causé, d'arrêter le mal qu'il aurait déclenché et qui serait toujours en cours (une bombe amorcée...). On peut concevoir des cas où le coupable n'aura pratiquement pas d'autre moyen que l'aveu, pour faire face à ces obligations de conscience...

Mais du devoir d'avouer du coupable, en certains cas, ne suit pas, pour la société, le droit de contraindre l'aveu sur ses lèvres. Elle n'a que celui de convaincre le coupable de son forfait. Contraindre les aveux en justice, même par des moyens honnêtes ou indifférents en eux-mêmes (et nous pensons avoir assez démontré que la narco-analyse se range parmi ceux-ci), ce serait de la part de la société porter atteinte à l'*exercice* de cette liberté de choix (même pour le mal) qui est l'apanage de la personne humaine. Ne confondons pas en effet la liberté morale avec la liberté psychologique. Affirmer que la liberté de l'aveu est un droit naturel intangible, ce n'est pas nécessairement dire que le coupable a le droit de mentir ou garde toujours la liberté *morale* de nier son crime ; c'est seulement affirmer qu'il doit toujours conserver et que nul ne peut lui ravir, même par des moyens honnêtes ou indifférents en eux-mêmes, la liberté *psychologique*, c'est-à-dire la faculté de le nier !

Que le moyen âge et ses moralistes aient accepté l'aveu forcé — par la torture — en matière judiciaire, ce n'est pas un argument décisif contre notre manière de voir. Cela prouve tout au plus que la prise de conscience des exigences du droit naturel ne se réalise que peu à peu et qu'il existe donc non pas une évolution du contenu

(34) *Art. cit.*, p. 19.

du droit naturel, mais une évolution de la conscience que l'humanité même chrétienne est amenée à prendre des exigences de ce droit !

Il faudrait au demeurant étudier avec soin, sur les textes, le point de savoir si les théologiens et les philosophes moralistes de cette époque ont considéré l'aveu comme « la reine des preuves », autrement que sous les espèces de la liberté psychologique. Dans l'article bien documenté qu'il consacre à l'histoire de la torture ([35]), le Dr. L. Massion-Verniory nous assure en tout cas que le moyen âge n'acceptait l'aveu comme preuve juridique décisive que lorsque, ayant été extorqué par la torture, il était ensuite librement renouvelé ou ratifié par le coupable...

Pour notre part, nous ne pourrions donner un sens acceptable, et d'ailleurs profondément humain, à la qualification « reine des preuves », que lorsqu'il s'agit de l'aveu libre, vraiment libre, car alors seulement, il a toutes chances d'être vrai.

Nous ne nous arrêtons pas à examiner les circonstances qui entourent ou peuvent entourer l'opération de la narco-analyse. Sur ce terrain, le débat continue entre psychiatres plaidant en faveur de leur parfaite innocuité et gens de loi craignant surtout les abus nombreux à quoi elles peuvent donner lieu.

Résumons-nous :

Soumettre quelqu'un à l'analyse subnarcotique n'est pas nécessairement et de soi le contraindre à l'aveu (moins encore à un aveu de véracité). C'est seulement le mettre passagèrement dans un état qui rend l'aveu *possible*, surtout si on le sollicite. Cela peut sans doute suffire à condamner le procédé en expertise médico-légale, si de graves abus sont à craindre du chef des circonstances et des fins dont il est susceptible. Mais cela ne suffit pas à le condamner comme portant atteinte de soi et nécessairement à l'*exercice* même de la vie consciente de l'être humain. Dès lors, des fins honnêtes, constituant des raisons proportionnées en gravité aux risques à courir, pourraient éventuellement légitimer l'emploi de la narco-analyse, moyennant les précautions médicales, juridiques et morales nécessaires.

Marc THIÉFRY, S. I.

---

(35) *Saint-Luc Médical*, t. XXI, 1949, n° 2, *De la torture au sérum de Vérité*, p. 222 et suiv.

# LES MANUSCRITS DU DÉSERT DE JUDA

## IV. *Tient-on un nouveau chapitre de l'histoire de la grotte ?*

Dans le fascicule d'octobre de la *Theologische Literaturzeitung*, M. Otto Eissfeldt attire l'attention sur un document passé jusqu'ici inaperçu et qui pose un intéressant problème. Il y est question de la découverte de manuscrits hébreux dans une grotte aux environs de Jéricho. Cette trouvaille se situerait vers 790 après J.C.

Il s'agit d'une lettre écrite en langue syriaque par une des personnalités les plus marquantes qu'ait produites l'église nestorienne, Timotheos I, patriarche de Séleucie. Si Mar Timotheos ne brillait pas par son éloquence, il était un écrivain abondant. Le Professeur Oscar Braun a publié dans *Oriens Christianus*, I, 1901, pp. 138-152, une étude intitulée : « Der Katholikos Timotheos I und seine Briefe ». Il y a rassemblé les éléments de la biographie du Patriarche et donné une liste de ses écrits.

Une série de 58 lettres se trouve à la Bibliothèque de la Propagande à Rome dans un manuscrit qui porte la cote K VI 3. Le manuscrit a été décrit par Cersoy dans *Zeitschrift für Assyriologie*, VIII, 365. Les 58 lettres occupent les pages 243-719 de ce manuscrit. Leur liste est dressée par O. Braun aux pages 149-151 de l'article cité (dans *Oriens Christianus*).

La lettre qui nous intéresse est la 47e de la série : elle se trouve aux pages 694-697 du manuscrit de la Propagande. Le texte syriaque en a été publié pour la première fois par O. Braun dans *Oriens Christianus*, I, pp. 299-313, avec, en regard, une traduction allemande.

Cette lettre est adressée par le Patriarche de Séleucie au Patriarche d'Elam, Sergius. D'après O. Braun, elle a dû être écrite vers 800.

Dans une première partie, Timotheos expose ses soucis et ses peines pour mener à bien la transcription d'un manuscrit de la Bible en triple exemplaire. Il avait pour faire ce travail une équipe de six hommes, dont deux dictaient pendant que quatre écrivaient. Mais ces scribes ont mis souvent sa patience à l'épreuve ; il les qualifie de « mauvais, cupides et brouillons ». Et c'est avec ce personnel qu'il a entrepris de faire copier une sorte de version syro-hexaplaire de l'Ancien Testament en entier, « y compris les Chroniques, Esdras, Suzanne, Esther et Judith ». Des trois exemplaires, l'un est pour le Patriarche Timotheos, les deux autres sont pour « le noble Gabriel », lequel n'est autre que le médecin chrétien du célèbre calife Harun er-Rashid. C'est à la demande de ce médecin que le travail a été accompli « avec beaucoup de zèle, de soins, d'efforts, de sacrifices et de fatigues ». Il a exigé six mois de temps. Il n'y a pas, déclare Timotheos, de travail plus fatigant que de lire et de transcrire ce codex : les remarques marginales sur les leçons d'Aquila, de Theodotion, de Symmaque, de la Quinta et de la Sexta sont presque aussi étendues que le texte des Septante lui-même. De plus les signes diacritiques sont incroyablement nombreux et variés. Sur le chapitre des difficultés rencontrées, notre Patriarche est éloquent (1).

---

(1) Pour ceux qui s'intéressent à la version syro-hexaplaire de l'Ancien Testament, nous notons ici les remarques que fait le Patriarche sur le travail de transcription. Ses copistes avaient aussi, continue-t-il, à tenir compte des fautes manifestes dans l'original qu'ils recopiaient. Les noms grecs étaient mal écrits. Il s'agit sans doute, comme le note l'éditeur, de noms propres écrits en caractères grecs, à côté de la forme syriaque. Ces noms étaient écrits en

Enfin, voilà le travail correctement achevé. Le Patriarche Timotheos a lui-même tout revu et relu, mais ce travail de correction lui a causé une telle fatigue des yeux que le pauvre homme en est devenu presque aveugle : « Tu peux te rendre compte de la faiblesse de ma vue aux changements survenus dans mon écriture ». Pour finir ce chapitre sur la transcription de manuscrits, nous apprenons que son correspondant, le Patriarche d'Elam, attendait un exemplaire de cette version de l'Ancien Testament. Timotheos croyait que le noble Gabriel avait déjà fait l'expédition. Il va écrire au médecin pour lui rappeler sa promesse. Si le noble Gabriel ne veut pas envoyer un des exemplaires qu'il détient, qu'il le dise à Timotheos et on recommencera le travail de copie pour donner satisfaction au Patriarche d'Elam. Admirable courage : après tant de jérémiades, il est prêt à recommencer. Mais le Patriarche d'Elam osera-t-il le demander ?

Bien que cette première partie de la lettre ne touche pas directement notre sujet, elle est intéressante, d'abord en elle-même, mais aussi parce qu'elle nous montre en Timotheos un homme spécialement curieux pour tout ce qui touche aux manuscrits d'Ecriture Sainte et elle va nous aider à comprendre avec quelle fièvre (orientale évidemment) il s'est passionné pour la découverte de livres hébreux dont il parle dans la seconde partie de sa missive.

« Nous avons appris, continue-t-il, de juifs dignes de foi, qui ont même été instruits comme catéchumènes dans la religion chrétienne, qu'il y a une dizaine d'années, on avait trouvé des livres dans une grotte à proximité de Jéricho. On a raconté que le chien d'un arabe qui était à la chasse poursuivait une bête : il entra dans un trou de rocher et ne ressortait pas. Son maître le suivit et trouva dans les rochers une caverne contenant beaucoup de livres. Le chasseur se rendit à Jérusalem et raconta l'affaire à des juifs. Ils arrivèrent en nombre et trouvèrent des livres de l'Ancien Testament et d'autres écrits en hébreu. Comme celui qui me narrait ces choses était un homme entendu en Ecritures, je l'interrogeai sur plusieurs passages qui sont cités dans notre Nouveau Testament comme venant de l'Ancien, mais qui ne s'y retrouvent nulle part, ni chez nous chrétiens, ni chez les Juifs. Il me répondit : « Ils existent et se trouvent dans les livres retrouvés là ». Ayant appris ces choses de ce catéchumène, j'en interrogeai d'autres indépendamment du premier et j'en appris la même histoire sans aucune différence. J'écrivis donc à ce sujet au noble Gabriel comme aussi au Métropolite de Damas, en leur demandant de vouloir examiner ces livres et voir si quelque part dans les Prophètes se trouve le texte : « Il sera appelé Nazaréen » (Math. II, 25), ou bien : « Un œil n'a pas vu et une oreille n'a pas entendu » (I Cor. II, 9; Is.

---

renversant l'ordre des caractères, de droite à gauche, à la manière sémitique et de plus il y avait des confusions de consonnes, comme par exemple un *kappa* au lieu d'un *khi*, etc. On remarquera la fierté avec laquelle Timotheos déclare que si sa connaissance du grec n'est pas plus étendue que celle du scribe qui a copié ce manuscrit, lui au moins se rend compte de l'inversion dans l'ordre des caractères et de leur confusion, ce dont ce scribe n'avait pas été capable. Timotheos a constaté qu'à la fin de chacun des livres du manuscrit qui leur servait d'original se trouvait un colophon disant : « Ecrit, collationné et établi d'après le Codex d'Eusèbe Pamphile (sic) et d'Origène ». A-t-il voulu dire : « Eusèbe de Pamphile » ou nommer en ordre ascendant Eusèbe, son maître saint Pamphile et Origène, dont la recension hexaplaire servit de base aux manuscrits palestiniens rédigés par les soins de saint Pamphile et de son disciple Eusèbe ? Il faut admettre, semble-t-il, comme le note O. Braun que le manuscrit utilisé remontait à l'exemplaire original de Césarée. Timotheos constate que le texte recopié est très différent de celui qui est usuel dans l'église syriaque, sans doute la Peshittâ. Il pense que la traduction a été faite d'après les versions de Théodotion, Aquila et Symmaque. Car elle est plus souvent d'accord avec eux qu'avec les Septante.

LXIV, 4), ou bien : « Maudit quiconque est pendu au bois » (Gal. III, 13; Deut. XXI, 23).

Quand Timotheos déclare que ces textes ne se trouvent pas dans l'Ancien Testament, c'est vrai pour le premier, mais pas pour les autres. N'oublions pas qu'il n'avait pas à sa disposition nos concordances, nos dictionnaires et nos commentaires. Ce qui est plus étonnant c'est qu'il cherche dans l'Ancien Testament un texte manifestement accommodé par la liturgie. Il s'agit d'un verset du Miserere adapté au mystère de la rédemption chrétienne : « Asperge-moi avec l'hysope du sang de ta croix et purifie-moi ». Il est clair qu'on chercherait en vain ce verset sous cette forme dans l'Ancien Testament et qu'on ne le trouve, comme dit Timotheos, ni dans les Septante, ni dans les autres traducteurs, ni dans l'hébreu. Il est difficile de voir à quoi répond la boutade du juif interrogé : « Nous avons trouvé parmi ces manuscrits plus de 200 psaumes de David ».

Très originale la manière dont Timotheos s'explique la présence de cette bibliothèque sacrée dans une caverne : « Je pense que ces livres ont été déposés là par le prophète Jérémie, ou par Baruch, ou par un autre de ceux qui ont entendu la parole du Seigneur et en ont été émus. Comme les prophètes en particulier connaissaient par des révélations divines l'invasion, le pillage et l'incendie qui devaient s'abattre sur le peuple à cause de ses péchés, ils ont caché ces écrits dans des cavernes, persuadés que pas une des paroles du Seigneur ne tombe à terre; ils les ont mis à l'abri pour qu'ils ne soient pas détruits par le feu, ni dérobés par des pillards. Mais ceux qui cachèrent ces livres moururent pendant les soixante-dix années de l'exil ou même plus tôt, et quand le peuple revint de Babylone, plus personne ne survivait de ceux qui avaient mis les livres en sécurité ».

Mais alors, se demande Timotheos, comment a-t-on après l'exil reconstitué les livres sacrés ? Esdras et les autres furent forcés de faire des recherches et ils ont trouvé ce qu'ils ont pu, ce qui se trouve aujourd'hui entre les mains des Juifs.

Et Timotheos de revenir à son idée chère : les passages cités dans le Nouveau Testament comme empruntés à l'Ancien et qu'il ne trouve pas dans les livres généralement utilisés de l'Ancien Testament. Or le catéchumène interrogé lui a affirmé que ces passages se lisaient dans les manuscrits retrouvés dans la grotte de Jéricho : « Si ces endroits se trouvent dans ces livres, déclare Timotheos, il est clair qu'ils sont plus authentiques que ceux qui sont utilisés chez les Hébreux et chez nous ».

Et voilà ce qui excite chez le Patriarche un violent désir de pouvoir consulter ces manuscrits. « Mais hélas, constate-t-il avec un vif regret, à mes lettres je n'ai reçu aucune réponse; quant à un homme capable que je pourrais envoyer là-bas, je ne l'ai pas sous la main ». Le trait final marque admirablement la force de ses désirs et de ses regrets : « Cela est dans mon cœur comme un feu qui brûle dans mes os ».

Il ajoute, avec la résignation que donnent la vieillesse et l'approche de la mort : « Priez pour moi. Mon corps est devenu très faible, mes mains ne sont plus très agiles pour écrire, mes yeux sont affaiblis : c'est la mort qui s'annonce et m'avertit clairement. Priez pour moi pour que je ne sois pas trouvé coupable au jugement du Seigneur ».

Dans la dernière partie de sa lettre, Timotheos donne à son correspondant la liste des églises qu'il a pourvues récemment ou qu'il va pourvoir d'un évêque : il y est question de neuf sièges au moins. Il termine en demandant quelques livres : l'apologie d'Origène par Eusèbe de Césarée (ou saint Pamphile), les homélies sur l'âme, de Mar Aba (il n'en a qu'une sur les trois qui existent) et les homélies de Raban Mar Narsé.

Voilà dans son intégralité cet intéressant document. La première question

qui se pose est de savoir si réellement une découverte de manuscrits cachés dans une grotte près de Jéricho a eu lieu dix ans avant le moment où Timotheos écrivait cette lettre, c'est-à-dire en 790 environ. Le Patriarche vivait loin de la Palestine; il apprenait cette trouvaille dix ans après. Il a demandé des renseignements et avoue lui-même être resté sans réponse.

D'autre part, il ne semble pas que le moindre doute sur la réalité des faits ait effleuré la pensée de Timotheos : il a appris ces choses de juifs dignes de foi, catéchumènes dans la religion chrétienne; il en a interrogé plusieurs et il a reçu de tous la même réponse. Il tient donc la découverte pour avérée. Ce qui le préoccupe comme une idée fixe, ce sont certaines citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau. Ses soucis n'étaient pas les nôtres, voilà tout.

On dira qu'une découverte de ce genre aurait dû laisser d'autres traces et des témoignages plus directs que cette lettre de Timotheos. Cet argument doit être manié prudemment : la bêche et la pioche des fouilleurs ont révélé des civilisations entières qui n'avaient laissé aucune trace dans les documents littéraires. On serait tenté d'examiner plus à fond les écrits de Timotheos pour se rendre compte s'il reparle ailleurs de cette trouvaille qui a si visiblement excité sa curiosité, mais l'éditeur de la lettre nous avertit que c'est la seule qui touche à des sujets d'exégèse.

Nous sommes donc réduits, semble-t-il, au seul témoignage de Timotheos dans cette unique lettre et ce témoignage vaut ce que valent les affirmations des catéchumènes interrogés par le Patriarche. Qui étaient ces catéchumènes ? Des Juifs arrivés relativement récemment en Mésopotamie et qui avaient connu les faits dont ils parlaient quand ils étaient encore en Palestine ? C'est ce qui semble probable, à en juger par la manière dont ils parlent des manuscrits retrouvés, même si leurs dires ne sont pas toujours dépourvus d'une certaine hâblerie, comme par exemple, cette réponse : « Nous avons trouvé parmi ces manuscrits plus de 200 psaumes de David ». Ne dirait-on pas que le Juif qui parle ainsi a eu en mains les rouleaux de Jéricho ?

Admettons donc avec le Patriarche de Séleucie et tout au moins comme probable que vers 790, on a découvert dans une grotte à proximité de Jéricho beaucoup de livres de l'Ancien Testament et d'autres écrits en hébreu.

S'agit-il d'une trouvaille analogue à celle faite par les Bédouins au printemps de 1947 ? C'est possible, car rien n'empêche qu'on ait caché des livres dans plusieurs grottes aux environs de Jéricho.

Ou bien la lettre de Timotheos nous apporterait-elle peut-être un nouveau chapitre de l'histoire de la grotte aux manuscrits du désert de Juda ?

Il serait intéressant de savoir ce que pensent à ce sujet M. Harding et le R. P. de Vaux : leur exploration méthodique de la caverne a démontré qu'elle avait un jour contenu un *minimum* de cinquante jarres du même type (60 cm. de haut sur un diamètre de 25 cm.). Chacune de ces jarres pouvait contenir de quatre à six rouleaux. C'est donc un total de 200 à 300 volumes qui ont un jour trouvé place dans la cachette. Les centaines de fragments de manuscrits recueillis par les deux explorateurs attestent le nombre et la diversité des ouvrages bibliques et non-bibliques qui ont séjourné là. On remarquera que dans la lettre de Timotheos il est aussi question des livres de l'Ancien Testament et d'autres écrits en hébreu.

De cette importante bibliothèque qui comprenait deux ou trois centaines de livres, on a retrouvé finalement (car c'est bien la fin) huit rouleaux et quelques fragments, auxquels on peut ajouter, pour être complet, les centaines de menus morceaux, grands comme l'ongle, restés là avec les tessons de vases pour mieux certifier l'importance du dépôt primitif.

Alors, où sont passés ces volumes ? M. Harding et le R. P. de Vaux se sont arrêtés à l'hypothèse d'un pillage à l'époque romaine et seraient disposés à admettre que ce pillage aurait eu lieu en 217, sous Caracalla. Ce pillage fut-il le seul, avant la visite des bédouins en 1947 ? C'est là une question.

G. LAMBERT, S. I.

# ACTES DU SAINT-SIEGE

## ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

### Radiomessage de Noël sur l'Année Sainte (23 décembre 1949).

Régulièrement chaque année, depuis Noël 1939, S.S. Pie XII adresse à l'Univers un message de paix. On se rappelle les grands programmes esquissés de 1939 à 1945 pour la reconstruction d'un monde chrétien (1). Le 23 décembre dernier — à la veille de l'ouverture de l'Année Sainte — le Pape a lancé à l'humanité tout entière l'invitation au grand retour en l'assurant du grand pardon. Le message a été transmis toute la journée par la Radio vaticane en 21 langues.

Il ne faudrait pas, déclare le Saint-Père, que le pèlerinage à Rome de foules innombrables, venant de tous les pays du monde, soit une sorte de grande parade des forces catholiques :

« L'Année Sainte doit opérer plus sérieusement et plus profondément dans les âmes, elle doit stimuler et promouvoir plus largement les vertus privées et publiques, elle doit être et paraître plus intimement et franchement chrétienne ».

I. A cet effet, elle doit être avant tout l'*Année du grand Retour*. Le Souverain Pontife manifeste sa charité paternelle tour à tour aux incrédules et aux athées, aux païens des pays de mission et aux chrétiens si éprouvés de la Chine, aux pécheurs, et notamment à tous les baptisés dissidents :

« Justement soucieux de l'audace avec laquelle se meut le front unique de l'athéisme militant, les hommes expriment aujourd'hui à haute voix ce qu'ils se demandaient depuis longtemps : « Pourquoi encore des séparations ? Pourquoi encore des schismes ? A quand l'union concordante de toutes les forces de l'esprit et de l'amour ?

» Si, d'autres fois, est partie du Saint-Siège l'invitation à l'unité, en cette occasion Nous la répétons plus chaude et plus paternelle, Nous sentant poussé par les invocations et les supplications de tant et tant de croyants répandus sur toute la terre qui, après les tragiques et déplorables événements soufferts, tournent les yeux vers le Saint-Siège comme vers l'ancre de salut du monde entier ».

Mais le grand retour n'est pas seulement le retour des individus, il doit être celui de l'humanité entière. L'humanité a fait fausse route depuis deux siècles sur un double terrain : celui des *rapports sociaux* et celui des *rapports entre les nations*. *Sur le terrain social* aussi bien par cet individualisme extrême, « déformant la divine image de l'homme » pour y substituer une fausse autonomie, que par le totalitarisme matérialiste, « asservissant toute personne et toute chose à l'Etat totalitaire ».

« Aux tenants de l'un et de l'autre système social, tous deux à l'opposé des desseins de Dieu, que se fasse entendre de manière persuasive l'invitation à retourner aux principes naturels et chrétiens qui fondent la justice effective sur le respect des libertés légitimes, de manière que, par la reconnaissance de l'égalité de tous dans l'inviolabilité des droits personnels, s'éteigne la lutte inutile qui exaspère les esprits dans la haine fraternelle ».

(1) Voir *N.R.Th.*, 1940-1945, passim, *S.S. Pie XII et la guerre*.

Le Pape s'adresse particulièrement aux « humbles et aux opprimés » dont la situation est si pénible; tout en affirmant nettement leur « droit de revendiquer la justice et le devoir pour les autres de la leur rendre », il leur rappelle qu'ils possèdent une âme immortelle et un destin transcendant. Les mettant en garde contre une « doctrine et des chefs qui font explicitement profession de matérialisme et d'athéisme », il conclut : « Seule, une société éclairée par les règles de la foi, respectueuse des droits de Dieu, certaine du compte que ses chefs responsables devront rendre au Juge suprême, dans l'intime de leur conscience et en présence des vivants et des morts, seule une telle société saura reconnaître et interpréter correctement vos besoins et vos justes aspirations, défendre et promouvoir vos droits, vous guider sagement dans l'accomplissement de vos devoirs, selon la hiérarchie des valeurs et l'harmonie entre la vie domestique et la vie sociale établies par la nature ».

Sur le *plan international,* le Pape espère que le rapprochement à Rome de tant de chrétiens de tous pays et toutes races, ennemis d'hier, contribuera à faire régner bientôt sur la terre la paix dans la justice et la charité.

« Nous Nous attendons donc à un grand retour, en cette année de grâces extraordinaires, grand par le nombre des fils à qui Nous réservons le plus affectueux accueil, grand par l'éloignement des pays dont proviendront certains d'entre eux, grand par les vastes et bienfaisantes répercussions qui ne manqueront pas d'en résulter ».

II. L'Année Sainte sera aussi l'*Année du grand Pardon.*

Pardon que la Miséricorde divine réserve aux âmes qui s'y préparent dans la pénitence. La génération présente a péché. Elle doit se repentir. Il suffirait d'ailleurs de jeter un regard sur ce qu'il reste sur terre de misères à secourir — orphelins, veuves, mères éplorées, persécutés, exilés, réfugiés, prisonniers, chômeurs, opprimés — pour sentir naître en soi un vif désir d'expiation, unie à celle du divin Crucifié.

« Avec de si larges promesses de la part de Dieu, peut-être jamais Année Sainte ne vint plus opportunément conseiller la douceur, l'indulgence et le pardon d'homme à homme ».

Le Pape supplie les gouvernements « d'exercer généreusement le droit de grâce », à l'occasion de l'Année Sainte; il dit la douleur que lui ont causée après la guerre « des vagues de représailles, inconnues jusqu'alors dans l'histoire, au moins quant au nombre des victimes », et insiste sur le sens chrétien du pardon. « La charité et la miséricorde, lorsqu'il se présente de justes motifs, ne s'opposent pas au devoir d'une correcte administration de la justice, mais bien l'imprudente intolérance et l'esprit de représailles, surtout quand la vengeance exercée par le pouvoir public vise une erreur plutôt qu'une faute, ou quand la peine infligée justement se prolonge au delà de toute limite raisonnable. » Le Pape termine par une invitation cordiale adressée aux futurs pèlerins de Rome.

## S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

**Condamnation de l'« Action catholique » schismatique de Tchécoslovaquie.** — (Décret du 20 juin 1949. — *A.A.S.*, XXXXI, 1949, p. 333).

Postremo hoc tempore Ecclesiae Catholicae adversarii in Cecoslovachia falsi nominis « Actionem Catholicam » dolose excitarunt, qua illius Reipublicae catholicos inducere conantur, ut ab Ecclesia Catholica deficiant et ab oboedientia legitimis Ecclesiae Pastoribus debita recedant.

Quae actio eo est iniquior quod eius agitatores non dubitarunt multos cogere, vi vel dolo, ad nomina sua eidem danda; imo eo pervenerunt ut inter asseclas etiam multos sacerdotes et laicos catholicos recensere atque enuntiare auderent, qui ei numquam adhaeserunt, quin etiam contrariam voluntatem manifestarunt.

Quapropter Suprema Sacra Congregatio Sancti Officii, munere suo fungens fidei ac morum integritatem tuendi, nomine et auctoritate Ssmi D.N. Pii, Div. Prov. Papae XII, praedictam actionem, fraudulenter « Actionem Catholicam » nuncupatam, reprobat ac damnat tamquam schismaticam, simulque declarat omnes et singulos, clericos et laicos, qui ei scienter ac sponte iam adhaeserint vel in posterum adhaereant et nominatim eius auctores et promotores, tanquam schismaticos et ab Ecclesia Catholica apostatas incurrisse vel incursuros esse ipso facto in excommunicationem speciali modo Apostolicae Sedi reservatam, de qua c. 2314, firmis ceteris Iuris Canonici sanctionibus, quibus ipsi dein erunt plectendi, si (quod Deus avertat) in censura contumaciter perseveraverint.

L'objet et la nécessité de ce décret du Saint-Office ne peuvent qu'apparaître nettement si nous en évoquons brièvement le contexte historique immédiat (1). Les attaques systématiques contre l'Eglise et le Vatican devaient en Tchécoslovaquie commencer dès février 1948 : nationalisation des écoles, disparition ou transformation de la presse catholique, mesures diverses tendant à rendre impossible toute activité de l'Action catholique. Au début de 1949 des négociations furent entamées entre la hiérarchie catholique et le gouvernement, mais elles allaient être interrompues du jour où l'Etat exigeait comme condition préalable à toute entente une nouvelle déclaration de loyalisme à son égard. Le 29 avril, Mgr Beran, archevêque de Prague, dans une lettre au président de la République, faisait l'historique, rigoureusement appuyé sur les faits, de cette crise et soulignait déjà les grandes lignes d'évolution d'un plan organisé d'action anti-religieuse. Diverses attaques en effet sont dès lors menées pour dissocier et séparer clergé et fidèles d'une part, évêques et pape d'autre part. Alors que les évêques ne peuvent que très difficilement correspondre avec leurs prêtres, le Ministère de l'Education Nationale publie un « Bulletin du clergé catholique » dont certains rédacteurs sont des clercs apostats ou suspens. Le 17 mai, Mgr Beran, dans une lettre à M. Alois Petr, ministre des Transports et président du parti du peuple, fait prendre conscience à ce dernier de la gravité de toute collaboration, directe ou indirecte, de la part des catholiques à cette lutte contre l'Eglise et fait déjà allusion à une nouvelle manœuvre particulièrement insidieuse : « suivant les derniers rapports, la besogne assignée en définitive au Parti du peuple (ancien parti catholique) pour l'avenir immédiat est la formation d'une nouvelle Eglise catholique sans les évêques présents et leur chef suprême à Rome ». Le 28 mai, Mgr Beran attire l'attention de son clergé sur la gravité et les conséquences de toute coopération avec les ennemis de l'Eglise et leur révèle qu'un mouvement d'Action catholique va se former sans la participation des évêques. Il conclut : « Il est interdit de prendre part à cette « Action catholique », qui n'est pas catholique, sous peine de sanctions ecclésiastiques. Il apparaît que cette « Action » est patronnée par le bureau du Parti catholique du peuple. Je vous rappelle que ce parti n'a pas le droit d'user de ce titre de « catholique ». Le 17 juin, nouvelle lettre au clergé : « Un comité préparatoire, patronné par le gouvernement, d'une soi-disant Action catholique est en voie de formation. Si l'on vous invite à y adhérer, souvenez-vous qu'il s'agit d'un mouvement schismatique qui sera

(1) D'après le dossier rassemblé dans *La Documentation catholique,* n. 1048, 31 juillet 1949, col. 985-1019.

frappé des peines ecclésiastiques... Prêchez dans toutes les églises, le dimanche 19 juin, sur le pouvoir du pape et la primauté du pape ».

Le 10 juin en effet le gouvernement avait annoncé la formation du Comité national d'Action catholique. Créé en dehors et en somme contre la hiérarchie, il se donnait pour tâche, grâce à des messages aux évêques, de faire reprendre les négociations avec l'Etat. Dans son appel aux fidèles, tout en parlant de liberté religieuse, il déclarait que « l'échec des pourparlers entre l'Eglise et le gouvernement a été provoqué par l'épiscopat » et tout en affirmant sa fidélité à l'Eglise et au Pape « dans le domaine de la foi et de la morale », il ajoutait « que cela ne saurait signifier indifférence à l'égard des brûlants problèmes sociaux d'aujourd'hui ». Dans la presse on fit état d'adhésions nombreuses; la confusion régnait dans les esprits et on pouvait lire, le 17 juin, dans le premier numéro des « Nouvelles catholiques » une lettre du président de la République : « Votre Comité d'action est pour moi l'expression des vœux du clergé et de tous les croyants catholiques qui désirent une entente entre l'Eglise et l'Etat. Notre Etat désire une collaboration positive avec l'Eglise catholique ».

Le 18 juin, dans un sermon, Mgr Beran ne pouvait que déclarer : « Il ne peut y avoir de vrai catholique là où les évêques ne sont pas, avec l'Eglise ». Le 19 juin, dans sa lettre pastorale, il rappelle strictement les faits et pose les conditions de toute reprise des négociations. Or il déclare notamment : « Avec la participation de prêtres suspens et de laïcs mal informés, on a formé une « Action catholique » hostile, dressée contre les évêques, pour jeter la confusion parmi les fidèles et rendre impossible aux évêques la défense de la liberté et des droits de l'Eglise. Nous avons déclaré et nous déclarons encore que cette fausse Action catholique est schismatique, et que toute participation et coopération à cette Action doit être frappée des peines ecclésiastiques. Ceux qui l'inspirent et la réalisent tombent sous l'excommunication ipso facto. Cela veut dire qu'ils sont exclus de l'Eglise d'après les canons 2334, § 2, et 2331, § 2 (2). Les télégrammes de félicitations envoyés aux évêques ne changent rien au fait que cette Action est entièrement dirigée contre l'unité de l'Eglise et la discipline ecclésiastique. Nous comptons que ceux qui se sont associés à cette soi-disant Action catholique, soit par force, soit par ignorance, feront à l'Ordinariat une rétractation de leur déclaration. De même, nous espérons que même ces prêtres dont la loyauté ne fait aucun doute pour nous et dont les signatures ont été apposées à leur insu pour exprimer leur accord avec cette soi-disant Action catholique et l'accord entre l'Eglise et l'Etat, agiront de même. De ce fait, il est clair qu'il n'est plus question d'un accord entre l'Eglise et l'Etat, mais de saper la doctrine catholique. Cette entreprise est antichrétienne et proclame le remplacement de la religion par le marxisme et accapare pour l'Etat tous les droits, même en matière de conscience, de foi et de morale, ce qu'aucun chrétien ne peut admettre ».

Ce dernier texte surtout nous permet de comprendre pourquoi, le 20 juin, le décret actuel du Saint-Office devait condamner cette soi-disant Action catholique et déclarer les peines canoniques dont sont frappés non seulement ceux qui inspirent et réalisent cette action, mais aussi les adhérents de ce mouvement schismatique et antichrétien. Le texte porte donc condamnation de cette « Action catholique » en tant que schismatique, puisqu'il s'agit d'une organisation qui « refuse de se soumettre au Souverain Pontife et de rester en

---

(2) Cfr c. 2334, § 2, portant excommunication lat. sent. spécialement réservée au Saint-Siège, encourue par ceux qui empêchent directement ou indirectement l'exercice de la juridiction ecclésiastique en recourant dans ce but à n'importe quel pouvoir laïque; c. 2331, § 2, portant des peines fer. sent. contre ceux qui conspirent contre l'autorité ecclésiastique ou provoquent à la désobéissance envers le Pape ou les Ordinaires.

communion avec les membres de l'Eglise qui lui sont soumis » (c. 1325, § 2). Il déclare en outre que « tous et chacun, clercs et laïques, qui, sciemment et librement, ont déjà adhéré à ce mouvement, ou qui y adhéreront, ainsi qu'expressément ses auteurs et promoteurs, sont schismatiques et apostats ». La double qualification de schismatique et d'apostat s'imposait, car on ne peut oublier, comme le soulignait Mgr Beran, la relation intime entre la volonté de rupture d'avec l'Eglise et l'esprit antichrétien, hostile à l'Eglise du Christ, qui anime cette lutte et cette action. Il rappelle en outre solennellement les peines encourues ou susceptibles dans la suite d'être portées : excommunication jouant par le fait même de l'adhésion coupable, et spécialement réservée au Saint-Siège (c. 2314), autres peines possibles au cas de persévérance dans l'insoumission, soit notamment celles prévues dans le § 1 du c. 2314 : déclaration de l'infamie pour tout fidèle, déposition du clerc par jugement, soit celles que définit le c. 2340, § 1, à raison de l'obstination dans la censure au moins notoire de fait.

A. Delchard, S. I.

## S. CONGREGATION DU CONCILE

### Pouvoirs reçus en matière de réduction des charges de messes.

(Décret du 30 juin 1949. — *A.A.S.*, XXXXI, 1949, p. 374).

Cum extraordinaria rerum adiuncta cessaverint ob quae praescriptis Codicis Iuris Canonici interdum fuit derogatum, Sacra Congregatio Concilii, post collata consilia cum Ss. Congregationibus de Religiosis et de Propaganda Fide, speciali Ssmi Domini Nostri Pii Divina Providentia Pp. XII mandato obsequens, decretum diei 1 Augusti 1941, n. 3165/41 confirmat, simul declarans facultates omnes de Missis moderandis, — praeter sic dictas « quinquennales » Ordinariis datas, — a quacumque Auctoritate, quovis modo, etiam « vivae vocis Oraculo » et ad quodvis tempus concessas sive Ordinariis quibuslibet, sive Superioribus Religiosis sive quibusvis aliis personis physicis vel moralibus, tamquam revocatas ac nullius roboris, abeunte anno 1949, habendas esse.

Quare posthac ad normam Codicis Iuris Canonici (cfr can. 1517 § 1 et 1551 § 1) in singulis casibus ad Sanctam Sedem recurrendum erit.

Par décret du 30 juin 1949 (*A.A.S.*, XXXXI, 1949, p. 373), la S.C. pour l'Eglise Orientale fait la même communication à ses ressortissants.

On sait combien l'Eglise exige l'accomplissement fidèle des obligations de messes fondées ou manuelles. Le décret du 1er août 1941 de la S.C. du Concile attirait à nouveau sur ce point l'attention des Ordinaires du lieu et des supérieurs religieux (1). C'est tout d'abord en tant que ce décret rappelait des prescriptions canoniques que le décret actuel le confirme (droit et devoir de vigilance des Ordinaires sur les comptes, livres de messes : cc. 841, 842, 843, 844, par exemple). Par ailleurs, le décret de 1941 prévoyait des mesures de contrôle et de renouvellement de toutes les faveurs relatives aux réductions de messes obtenues antérieurement, si elles dépassaient les cas prévus par les facultés « quinquennales ». A la demande des intéressés ces mesures devaient être prises par la S.C. des Religieux pour les situations intéressant ces derniers, la S.C. de la Propagande pour les pays de mission, la S.C. du Concile pour les autres cas de for externe. Ces dispositions avaient dû être exécutées au cours de l'année 41-42 (1er août-31 juillet).

Le décret actuel déclare que toutes les faveurs relatives à la modération des messes, excepté celles qui découlent d'une application des pouvoirs « quinquen-

(1) Ce décret 3165/41 n'a pas été publié aux *A.A.S.*, mais transmis directement aux Ordinaires.

naux » délégués aux Ordinaires (2), sont révoquées et n'ont plus de valeur à dater du 31 décembre 1949 écoulé. Il s'agit de toute grâce émanant de n'importe quelle autorité, sous n'importe quelle forme, fût-ce par « Oraculum vivae vocis », et pour n'importe quelle durée et accordée à tout Ordinaire, supérieur religieux, personne physique ou morale. De ce fait et en vue d'une liquidation sans doute de dérogations qui ont pu être obtenues à raison des circonstances extraordinaires de la guerre, la S.C. du Concile demande un nouveau règlement de chacun et de tous les cas suivant les règles du droit commun. Aussi rappelle-t-elle les cc. 1517 § 1 et 1551 § 1 : le premier définit les règles relatives à la réduction, modération, commutation des dernières volontés pieuses des fidèles, le second les règles relatives à la réduction des charges qui grèvent les fondations pieuses, notamment des messes fondées. Hormis le cas où le fondateur l'a expressément accordé par une clause de l'acte de fondation (3) et ceux prévus par les facultés quinquennales, un nouveau recours s'impose donc auprès des Congrégations compétentes pour tous les autres cas « de Missis moderandis », autrement dit de réduction (diminution du nombre de messes ou extinction d'une obligation), de modération (précision de certains caractères de l'obligation) et de commutation (substitution d'une simple application de la messe conventuelle au même jour à une messe d'anniversaire par exemple). La mesure peut paraître rigoureuse, mais elle se comprend tant à raison des droits acquis que de l'intervention au moins implicite du pouvoir de dispensation du trésor spirituel de l'Eglise qu'emportent ces modifications pour l'avenir des charges de messes antérieurement acceptées.

A. D.

## S. PENITENCERIE

**Déclaration sur les conditions du jubilé.** — (*Osserv. Rom.*, 22 janvier 1950).

*L'Osservatore Romano* du 22 janvier donne le texte d'une déclaration que la S. Pénitencerie a jugée nécessaire pour dissiper les doutes, corriger les erreurs, réparer les omissions dans les informations de presse au sujet du jubilé.

1) Il y a quatre œuvres prescrites pour l'acquisition du jubilé à Rome : la confession, la communion, une visite (même à des jours différents) aux quatre basiliques patriarcales, la récitation de prières. A chaque visite, il faut réciter trois fois le Pater, l'Ave, le Gloria et une quatrième fois à l'intention du Souverain Pontife, plus une fois le Credo. Il n'y a pas d'ordre prescrit pour l'accomplissement de ces quatre conditions.

2) L'indulgence du jubilé peut être gagnée plusieurs fois pendant l'Année Sainte, pour soi-même ou pour les âmes du purgatoire. Chaque fois qu'on veut la gagner, il est nécessaire d'accomplir les œuvres prescrites au n. 1.

3) On ne peut commencer à remplir les conditions requises pour gagner une nouvelle fois le jubilé avant d'avoir achevé toutes les œuvres prescrites pour le gain précédent.

Si cette déclaration est faite pour les pèlerins de Rome, il n'est pas douteux qu'à part la visite des basiliques patriarcales et la détermination des prières à y réciter (deux points qui varient selon les prescriptions des Ordinaires locaux), les mêmes règles valent pour les fidèles qui peuvent gagner l'indulgence cette année en dehors de Rome. On notera spécialement l'exigence de la confession chaque fois répétée. Malgré le texte très net du c. 931, § 3, il semble que bien des erreurs sur ce point aient été commises depuis le début de l'Année Sainte.

---

(2) Cfr Vermeersch-Creusen, *Epitome I.C.*, I, 7e édit., p. 676.

(3) Cfr *C.I.C.*, 14 juillet 1922, ad XI; *A.A.S.*, XIV, 1922, p. 529; *N.R.Th.*, 1923, p. 112.

# BIBLIOGRAPHIE

La disparition, si vivement regrettée, du P. de Ghellinck met un terme à une carrière scientifique exceptionnellement féconde et que les dernières années avaient illustrée davantage encore. Les quelques lignes que nous consacrons à annoncer ses derniers ouvrages voudraient être plus qu'une banale présentation : l'hommage ému et filial, rendu au défunt par l'un de ceux qui vécurent le plus à son contact et jouirent le plus de son expérience et de ses leçons.

1. J. DE GHELLINCK, S. J. — *Patristique et Moyen Age.* T. I : *Les recherches sur les origines du symbole des apôtres.* Nouvelle édit. Coll. Museum Lessianum, section historique, n° 6. Gembloux, Duculot; Bruxelles, Edition Universelle, 1949, 26 × 17 cm., XII-324 p. Prix : 230 frs.

La première édition des *Recherches sur les origines du symbole des Apôtres* parut en 1946 (*N.R.Th.*, LXX, 1948, 649-652) ; moins de trois ans après, l'ouvrage était épuisé et les demandes, toujours aussi nombreuses, imposaient la réédition. Pour un sujet si spécial, de lecture sévère et un peu rébarbative, c'était là un indice de la solidité de l'œuvre et de sa valeur. Le P. de Ghellinck, bien que désireux de pousser à l'extrême la composition de son quatrième tome de *Patristique et Moyen Age* (consacré surtout à la langue et au latin des Pères), se rendit pourtant aux instances de ses amis. Avec sa ténacité coutumière il se remit au travail. Car il ne concevait pas qu'une réédition pût être « pure et simple ». Dans un ouvrage d'ordre historique surtout, bourré de faits, de dates et d'appréciations, il y a toujours à élaguer, à clarifier et surtout à compléter. Le fonds des *Recherches* est constitué par une série d'articles publiés antérieurement. C'est toujours un travail difficile que d'amalgamer dans une parfaite cohérence des œuvres diverses d'époque et de facture. Une certaine sinuosité dans la ligne générale, des redites, des graphies différentes, des multiplications inutiles de références sont souvent la rançon de ce genre de systématisation. L'auteur travailla donc dans sa nouvelle édition à diminuer le nombre de ces défauts de présentation, et la fusion de l'ouvrage, sans être encore parfaite, y a gagné. Des suggestions d'amis, des avis de critiques avertis auxquels il était très ouvert, l'ont aussi amené à nuancer différemment ou à corriger de-ci de-là ses conclusions. Plus graves apparaissent, dans un travail de ce genre, les omissions d'ouvrages ou d'articles intéressant le mouvement des idées Sans que rien d'essentiel n'ait été omis dans la première édition, elle présentait encore quelques lacunes, surtout en ce qui concerne la littérature de guerre. Ici encore d'utiles compléments ont été apportés : le relevé chronologique de la littérature du sujet s'est accru de près de cent unités et a été poursuivi jusqu'en 1949. Les *Recherches,* dans cette seconde édition, nous apparaissent donc modifiées et complétées un peu partout, surtout au point de vue bibliographique. Il ne s'agit pas d'une simple révision superficielle. L'ouvrage a grossi de cinquante pages ou presque. L'édition de 1949 présente ce qu'on pourra appeler l'édition « définitive », où s'est concentrée la pensée ultime de l'auteur. Elle sera aussi « définitive » en un autre sens, croyons-nous, si tant est que, dans ce sens, le définitif soit de ce monde : bien du temps passera avant qu'un *scholar* puisse s'aventurer à refaire avec la même compétence, la même étendue d'information, la même sûreté de vue, les mêmes nuances de jugement et d'appréciation, l'histoire de la recherche sur le symbole des apôtres.

2. J. DE GHELLINCK, S. J. — *Patristique et Moyen Age.* Études d'histoire littéraire et doctrinale. T. III : *Compléments à l'étude de la Patristique.* Coll. Museum Lessianum, section historique, n° 9. Bruxelles, Édition Universelle ; Gembloux, Duculot, 1948, 25 × 17 cm., XIV-522 p. Prix : 375 frs.

Le tome III de *Patristique et Moyen Age* a pour titre : *Compléments à l'étude de la Patristique.* La méthode est la même que celle suivie dans les volumes précédents : grouper sous une même unité organique des articles publiés autrefois, les harmoniser autant que possible. Cette manière de synthétiser a eu aussi l'avantage, du moins dans ce troisième volume, par suite du choix des sujets, de mettre en relief les idées maîtresses qui guidèrent le P. de Ghellinck dans sa vie et ses recherches scientifiques. Aussi aimons-nous aujourd'hui à les souligner tout particulièrement.

La première étude reprend deux articles sur Harnack, parus au lendemain de sa mort en 1930, et qui sont probablement, en dehors de la vie que publia sa fille, Madame A. von Zahn-Harnack, ce qui a été écrit de mieux pour caractériser la mentalité, l'attitude religieuse, les services rendus, de ce grand savant. Dans Harnack, quel que fût l'écart des positions religieuses, le P. de Ghellinck retrouvait la plupart des éléments de son propre tempérament Cette affinité l'avait poussé à scruter avec une curiosité sympathique les longs déroulements de la carrière scientifique de son collègue. Tous deux étaient passionnés des études patristiques, doués d'une inclination profonde, quoique sans excès, pour le côté philologique et culturel autant que doctrinal de leur œuvre, bibliothécaires tous deux aussi, mais l'un, le berlinois, plus de profession que d'instinct et plus organisateur que bibliophile, tandis que son collègue possédait à un rare degré des connaissances bibliographiques qu'il aimait à extérioriser dans son œuvre et qui en constituent, pour une part, la valeur. L'amour des livres, le secret de leur composition, l'histoire de leurs éditions, telle celle de saint Augustin par les Mauristes (Étude VIII de ce tome) fut une des passions de lettré du P. de Ghellinck. Dans Harnack, le P. de Ghellinck rencontra non seulement le chef de file d'une école doctrinale, très éloignée d'ailleurs de ses propres positions, mais encore le promoteur de tout le mouvement des études patristiques, qui devait les conduire à la fin du siècle dernier au sommet de leur gloire. Il admirait en lui non seulement la ténacité et la puissance dans le travail mais aussi le talent d'organisation et l'esprit d'entreprise. L'évolution religieuse de Harnack avait retenu son attention et l'avait vivement intéressé. Ses deux articles de 1930, écrits plus de six ans avant la Vie de Madame Agnès von Zahn-Harnack, montrent déjà tous les traits essentiels de la physionomie religieuse du savant que la Vie ne fit que confirmer. Après l'apparition de ce livre, le P. de Ghellinck continua encore à s'intéresser à son héros et le tome III de *Patristique et Moyen Age* publie de nouveaux développements de ses recherches où sont particulièrement fouillés les replis du drame intérieur qui écarta de plus en plus la foi religieuse de Harnack des positions fermes de la dogmatique, tandis que la recherche historique le rapprochait, comme critique, des positions historiques de l'Eglise.

Un autre trait du P. de Ghellinck fut l'attachement du professeur à ses élèves et le soin qu'il prenait à les guider dans leur formation. Deux des Études publiées dans ce tome montrent jusqu'à quel point il poussa ce souci de direction complète (Études IV et V). Il dressa pour eux *Un programme de lectures dogmatiques dans les Pères,* et aussi *Un programme de lectures spirituelles dans les Pères,* qui sont, il est vrai, bien plus des traités généraux, tellement leurs contours sont vastes et amplement étoffés, que des directions de conduite d'application immédiate. Ces traités valent bien plus encore par les horizons qu'ils ouvrent que pour les conseils précis qu'ils fournissent et ce ne sont peut-être pas les jeunes qui les liront avec le plus d'intérêt.

Comme Harnack, avons-nous dit, le P. de Ghellinck tenait fort à éclairer la compréhension des textes patristiques « par le dehors », c'est-à-dire par la comparaison avec toute l'ambiance profane et spécialement par les points de contact ou les oppositions avec la philosophie de l'époque. On sait les thèses plus qu'audacieuses d'Harnack sur l'influence de l'hellénisme dans les

développements de l'Eglise au deuxième siècle. Assurément le P. de Ghellinck ne partageait nullement ces outrances, mais il tenait qu'on ne pouvait aucunement négliger l'hellénisme comme facteur important dans le développement de l'Eglise et en particulier dans l'évolution de sa pensée. De là une attention éveillée et toujours prête à signaler ce que la philosophie ou la méthode philosophique avaient pu apporter à la formation intellectuelle des Pères et au développement de leur pensée. Cette attitude d'esprit est bien mise en lumière par les 60 pages qu'il écrivit sur *Un aspect de l'opposition entre hellénisme et christianisme. L'attitude vis-à-vis de la dialectique dans les débats trinitaires* (Etude VI), pages qui ont trait surtout aux discussions ariennes et à leurs antécédents dialectiques.

Les 500 pages de ce volume sont, comme celles des deux précédents, bourrées de dates, de citations, de jugements nuancés sur les personnes et les événements. Ici encore l'érudition de l'auteur a pu se donner libre cours et ce n'est pas un des moindres charmes que ressent quiconque lit ces pages, que de se sentir guidé par un cicerone à l'information toujours très sûre et jamais à court.

3. J. DE GHELLINCK, S. J. — *Le mouvement théologique du XII^e siècle.* Etudes, recherches et documents. 2^e édit. Coll. Museum Lessianum, section historique, n° 10. Bruxelles, L'Edition Universelle; Bruges, De Tempel; Paris, Desclée De Brouwer, 1948, 25 × 17 cm., XVI-594 p. Prix : 420 frs.

La première édition du *Mouvement théologique* parut en 1914. Elle comblait une grave lacune dans ce secteur de la littérature chrétienne médiévale, relativement peu exploré jusqu'alors, et dont elle mettait en relief l'importance pour l'intelligence des grands auteurs de l'âge d'or de la scolastique. Aussi dès 1919 l'édition était-elle devenue pratiquement introuvable. Conscient de la difficulté de la tâche et pris par d'autres activités, l'auteur hésita longtemps avant de la rééditer. La deuxième édition a plus que doublé la masse de l'ouvrage, et encore ne s'agit-il pas tellement d'une refonte véritable que d'une mise au point. Les cadres généraux de la première édition n'ont pas été bouleversés mais simplement remaniés et étendus en tenant compte, là où il y avait lieu, et le cas est fréquent, des tendances nouvelles et des conclusions de travaux parus dans l'intervalle. Tandis que l'œuvre de 1914 apparaissait être une œuvre de pionnier, basée en bonne part sur l'étude directe des manuscrits et limitée à certains secteurs, celle de 1948 a pris davantage l'aspect d'une Histoire générale de la littérature théologique au XII^e siècle, fortement documentée et tenue à jour. Si la première édition s'imposa en son temps par les clartés nouvelles qu'elle jetait sur une période relativement négligée jusqu'alors et pourtant plus importante qu'on ne le soupçonnait, la seconde édition est vraiment fruit de pleine maturité. Résultat de plus de trente années supplémentaires de recherches, elle témoigne d'une aisance remarquable à se mouvoir dans une littérature passablement touffue, où les influences et les filiations sont souvent difficiles à établir, d'une érudition de premier ordre, d'une souplesse et d'une sûreté dans le jugement, d'un sens de la nuance qu'on aura rarement l'occasion de prendre en défaut, et enfin d'une largeur de vues et d'horizons qui font de l'ouvrage un compagnon d'étude indispensable pour quiconque s'intéresse, non seulement à la théologie et au droit canon au XII^e siècle, mais encore à la philologie et à l'histoire littéraire du moyen âge. *Le Mouvement théologique du XII^e siècle*, monument d'érudition d'une solidité et d'une richesse exceptionnelles, fera date en 1948 comme il a fait date en 1914.

Ch. MARTIN, S. I.

## THEOLOGIE FONDAMENTALE ET DOGMATIQUE

P. GLORIEUX. — *Introduction à l'étude du dogme.* Coll. Les livres du prêtre, 2. Paris, Editions du Vitrail, 1949, 23 × 14 cm., 402 p.

Le présent ouvrage ne veut être qu'un instrument de travail, utile et pratique, capable de susciter et d'aider l'étude personnelle du prêtre désireux de repenser sa théologie dans la perspective de sa vie intérieure et apostolique. L'auteur commente ainsi son œuvre : « On s'est borné à reprendre, dans leurs grandes lignes, tous les traités qui constituent, traditionnellement, la théologie dogmatique en les dégageant des ultimes précisions... et de leur cadre technique... ; mais on a voulu les repenser et les présenter sous un jour un peu différent ; en fonction aussi des préoccupations pastorales que le ministère n'a pu manquer de susciter, et des problèmes nouveaux que l'actualité... a mis en circulation » (p. 9). Le prêtre qui, pour être à la hauteur de sa tâche, songe à approfondir par la réflexion personnelle l'enseignement reçu jadis au séminaire, trouvera en M. le chanoine Glorieux un conseiller avisé et un guide à la fois discret et stimulant. J. Gonsette, S. I.

E. Marcotte. — *La nature de la théologie d'après Melchior Cano.* Coll. Universitas catholica Ottaviensis. Series theologica, 2. Ottawa, Scolasticat Saint-Joseph (avenue des Oblats), Editions de l'Université, 1949, 25 × 17 cm., 218 p.

A une époque où beaucoup de bons esprits sentent le besoin d'éprouver à nouveau la valeur des assises traditionnelles des constructions théologiques, l'étude de Melchior Cano, qui fut pendant quatre siècles l'architecte patenté de ce genre d'édifices, ne saurait manquer d'intérêt. D'autant plus que l'œuvre du docteur salmantin n'a jamais reçu l'attention que lui aurait méritée son influence. L'ouvrage du P. Marcotte nous présente une analyse claire et dépouillée du « De Locis theologicis » et ses conclusions constitueront sans doute pour plusieurs une révélation inattendue. Il paraît bien en effet que la *méthode,* préconisée par Cano et accueillie dans la suite avec tant de faveur, n'est nullement commandée, comme il eût été logique, par sa conception de la *nature* de la théologie. Or si cette dernière est, pour Cano comme pour saint Thomas, une science surtout spéculative, le labeur théologique, lui, est avant tout pratique, dominé par la nécessité de la défense et les besoins de l'enseignement. La méthode aura donc pour fin, non pas d'aider à construire organiquement le révélé, mais d'apprendre à trouver les arguments les plus sûrs pour transmettre les dogmes et les plus efficaces pour confondre l'adversaire. Melchior Cano serait un excellent maître d'armes pour une théologie de combat et un parfait maître d'école pour former de bons moniteurs : « exhortari in doctrina sana et eos, qui contradicunt, arguere ». Est-il dès lors le maître rêvé, le maître tout court, pour qui tente de pénétrer et d'exploiter le révélé ? Et à le suivre trop exclusivement, n'a-t-on pas creusé trop profond le fossé qui sépare le chercheur qui progresse du professeur qui transmet et du controversiste qui bataille ? Ce n'est pas enlever à la gloire de Cano que de relever, comme le fait l'auteur, le caractère dialectique, analytique et quelque peu figé de sa théologie ; mais c'est le remettre à sa juste place, qui est fort honorable, et nous avertir qu'en matière de méthode la « sacra scientia » continue à poser aux théologiens d'aujourd'hui des exigences qui sont loin d'être satisfaites. J. Gonsette, S. I.

Y. de Montcheuil. — *La Conversion du monde.* Coll. Chrétienté nouvelle, 13. Bruxelles, Editions Universitaires, 1946, 18 × 12 cm., 100 p.

Le titre n'est peut-être pas très engageant, mais l'ouvrage est d'une qualité supérieure et destiné sans nul doute à devenir le *vade mecum* de l'apôtre. On n'y trouve point de slogans à l'emporte-pièce, mais une doctrine vraie dans son dépouillement, sans cesse vivifiée aux sources de la plus pure tradition évangélique. Pour prévenir toute équivoque, il convenait de rappeler d'abord le vrai sens de l'appel à l'apostolat (p. 15-16) et de montrer qu'il consiste principalement en un témoignage. Témoignage manifesté par le Christ (p. 20-26), continué dans l'Eglise, et devenu un devoir personnel pour le chrétien (p.

26-34). Témoignage qui doit s'exprimer par une action sur le milieu. Car il y a une urgente nécessité de se préoccuper du monde. Tel est l'objet d'une première partie, qui s'achève par quelques pages fort belles sur l'apostolat et la croix (p. 38-40).

Le christianisme doit donc être incarné. Deux excès ont compromis le travail de l'apostolat : le quiétisme social et l'utilitarisme, qui font de la religion chrétienne le moyen soit en vue du maintien d'un ordre que l'on chérit, soit au contraire pour renverser, au nom de revendications sociales, l'ordre existant (p. 51-54). Sachant qu'il « a déjà pénétré dans l'éternel, tout en continuant à vivre dans le temporel (p. 53), le chrétien apprendra à concilier ces deux aspects, apparemment contrastants, de son christianisme : d'une part sa vie vaut par elle-même, et d'autre part elle se perd s'il néglige de vivifier le temporel (Ibid.). Voilà donc décrite en termes vigoureux la mission de l'apôtre. Pour trouver le secret de son efficacité il importe de placer le chrétien dans son milieu : l'Eglise. C'est l'objet de la troisième et dernière partie. Le chrétien est membre d'une communion. Son devoir d'initiative, qui porte sur la croissance de cette Eglise dont il est membre, doit s'accorder avec le principe d'obéissance. (Il faudrait citer ici les pages très suggestives qui ont pour titre : « initiative et obéissance » : p. 86-90). Toutes les tâches présentes — et l'auteur les résume en un tableau saisissant (p. 90-93) — se réalisent « sous la dépendance de l'Esprit ».

En fermant ce livre, on est frappé du contraste qu'offrent ses dimensions menues avec la densité de sa doctrine. Remercions le Père Jouve de nous avoir retracé, en une préface émouvante, l'héroïque carrière du Père de Montcheuil fusillé par les Allemands, en août 1944, pour avoir exercé son ministère sacerdotal auprès des maquisards de Vercors. F. Taymans, S. I.

É. Le Roy. — *Introduction à l'étude du problème religieux*. Coll. Centre de recherches philosophiques et spirituelles. Paris, Aubier, 1944, 19 × 12 cm., 256 p.

Huit conférences, données lors de l'inauguration d'un Centre de Recherches philosophiques, proposent « à des esprits venus d'horizons différents, mais qu'anime un égal souci de vérité profonde » (p. 7), une introduction à l'étude du problème religieux. Le prodigieux essor des sciences contraint l'intelligence à des réajustements aux exigences scientifiques actuelles. C'est ce qu'en des pages très brillantes l'auteur s'efforce d'établir d'abord et de quoi ses auditeurs, aux tendances si variées, n'auront pas eu de peine à convenir. Dès lors, puisqu'une telle nécessité apparaît plus urgente de jour en jour, il y a un problème de la pensée (pp. 62-66). Et nous voici introduits au cœur même du sujet : dès que surgit une pensée quelconque, le problème de la pensée se pose. Or la pensée affirme l'être. Il faudrait reproduire ici trois pages décisives qui montrent la présence de l'être en toute affirmation (pp. 67-70). De plus, si la pensée porte sur le réel, si elle est une réalité, dans toute pensée particulière s'exprime une participation de la Pensée, sans quoi la pensée individuelle ne pourrait subsister. Ainsi voit-on poindre l'affirmation de l'existence de Dieu : « nous affirmons Dieu partout et toujours par l'acte même d'ouvrir la question de l'existence » (p. 113). Mais il est très certain que la connaissance de Dieu contenue sous cette affirmation nécessaire ne nous livre pas le tout de Dieu. Seule une révélation serait « capable de suppléer aux impuissances foncières et radicales de la raison humaine » (p. 161). Un surnaturel hypothétique apparaît donc à la raison comme désirable. Resterait à montrer comment il s'affirme tout au long de l'histoire avec « son caractère transhistorique » pour le faire saisir comme une réalité concrète; réalité que M. Le Roy découvre dans la vie de l'Eglise, en laquelle il voit, avec Bergson, cette « organisation collective et durable donnée à l'expérience religieuse ». Et celle-ci s'exprime sous le double aspect d'une religion close — orientée vers la conservation sociale et enseignant surtout ce qu'il ne faut pas faire — et d'une religion ouverte tendant d'abord « à susciter un élan d'invention dans l'amour » (Ibid.). Ces deux aspects coexistent dans la vie de l'Eglise.

Nous avons voulu, par ce résumé succinct, mettre en lumière le développe-

ment d'une pensée très riche en contrastes, séduisante par ses contrastes mêmes. A la réflexion, le lecteur en vient à se demander s'il ne s'est pas laissé prendre parfois à quelque piège habilement dissimulé. M. Le Roy insiste sur l'urgente nécessité de réajuster les intelligences aux progrès scientifiques de l'heure : il faut repenser tous les problèmes. Or, l'auteur l'avoue et c'est le thème de l'idéalisme qu'il défend, dès qu'il y a une pensée quelconque, tout le problème de la pensée se pose. Pourquoi dès lors cet exorde sur l'eschatologie des intelligences ? N'eût-il pas été plus suggestif de montrer dans le moindre balbutiement de pensée, même chez un primitif, l'implication de ce problème fondamental que les conférences suivantes dégageront avec beaucoup de sagacité et d'à propos ? L'intelligence, déclare M. Le Roy (p. 62), a été outillée par la nature pour gouverner l'action pratique : elle est donc technicienne de mission. Mais cette même intelligence nous apparaît comme contrainte de confesser la présence de l'être au sein de toute affirmation. On devrait donc dire avec autant de vérité qu'elle est métaphysicienne de vocation. Pourquoi M. Le Roy insiste-t-il exclusivement sur le rôle pragmatiste de l'intelligence ?

La transcendance divine est très finement décrite par l'auteur : « Puisque Dieu est en nous, dit-il, motion créatrice de notre pensée, nous avons, dans l'exercice de celle-ci, à nous comporter par rapport à lui comme par rapport au centre de lumière, d'où émane tout rayon d'intelligibilité. C'est en lui et par lui que nous participons à la Pensée, qu'il nous est possible de grandir dans cette participation spiritualisante » (p. 137). Pourquoi M. Le Roy veut-il que la méthode qui fait aboutir à ces conclusions toutes traditionnelles « se borne à grouper (ses devancières classiques) en synthèse d'expérience vécue » (p. 137). N'est-elle pas cette méthode, tout autant que « ses devancières classiques », une méthode rationnelle ?

Enfin, définissant l'Eglise l'organisation collective et durable donnée à l'expérience religieuse », M. Le Roy n'a pas explicité le sens des mots : « expérience religieuse ». S'agit-il de tout l'ensemble du fait chrétien ou seulement de l'expérience personnelle d'un chacun ? C'est la nature même de l'Eglise qui est ici mise en question.

F. Taymans, S. I.

A. DAL COVOLO. — *La psicologia dell' incredulo alla luce del quarto Evangelo.* Milan, Vita e Pensiero, 1945, 19 × 13 cm., XXVI-158 p.

Après avoir traité de l'incrédulité des Juifs telle qu'elle ressort du quatrième évangile, l'auteur examine le problème de l'incrédulité en général et s'attache notamment à montrer l'influence des dispositions morales sur l'adhésion de la foi. Le titre de l'ouvrage nous avait fait espérer une analyse sérieuse et fouillée des textes johanniques. Telle n'est pas malheureusement la préoccupation de l'auteur, qui applique simplement à des citations scripturaires un cadre scolastique préalablement formé. La notion de témoignage, qui joue un rôle si important dans la pensée de saint Jean, n'est nulle part soumise à examen, mais par contre l'auteur parle abondamment de la rationalité de la foi avec ses jugements de crédibilité et de crédentité, sans indiquer comment il rattache ces notions, qui paraissent si éloignées du texte, à l'évangile. Reconnaissons d'ailleurs que l'ouvrage comporte bien des aperçus intéressants et que l'auteur a bien choisi ses citations de théologiens récents.

J. Galot, S. I.

J. DANIÉLOU, S. J. — *Dialogues* avec les marxistes, les existentialistes, les protestants, les juifs, les hindous. Coll. Catholique. Paris, Le Portulan, 1948, 19 × 14 cm., 192 p.

Publiés d'abord — au moins quelques-uns d'entre eux — sous forme d'études indépendantes, ces dialogues variés sont groupés ici dans l'unité d'un dessein qui ressort de l'introduction : La pensée chrétienne se trouve aujourd'hui tendue entre deux exigences contraires. D'une part, elle sait que le message chrétien est transcendant à toutes les civilisations temporelles et que sa tâche est de juger le monde au nom de Dieu : c'est l'origine de tout un courant prophétique, eschatologique, à quoi se rapportent les noms d'un Karl Barth,

d'un Bernanos... Par ailleurs, elle sait aussi que le christianisme doit perpétuellement s'incarner dans le mouvement historique de la pensée ou de la civilisation pour l'orienter vers les fins spirituelles de l'homme. Souci de rupture, souci d'incarnation, telles sont les deux exigences auxquelles s'efforce de répondre ce petit livre : à l'optimisme rationaliste du marxisme, le chrétien oppose son sens profond du péché, et nous avons un dialogue avec les marxistes; au pessimisme existentialiste, le chrétien répond par sa foi au salut en Jésus-Christ : dialogue avec les existentialistes; à la théologie protestante, toujours appliquée à minimiser la possession actuelle du Christ par l'Eglise, le catholique oppose sa conception d'une valorisation de l'histoire présente par l'action sanctifiante intérieure de l'Esprit Saint : dialogue avec les protestants. Les deux autres dialogues, d'ailleurs très brefs, avec les Juifs, avec l'hindouisme sont rattachés par un fil moins apparent au dessein général susdit.

Nous ne pouvons songer ici ni à les résumer ni encore moins à en juger le contenu. Bornons-nous à dire que si le lecteur ne marquera pas toujours son accord, sur des points d'ailleurs secondaires, avec l'auteur, à aucun moment il ne verra fléchir son intérêt : et même bien des pages (nous songeons surtout à la première partie particulièrement bien venue, du dialogue avec les marxistes, pp. 34-65), lui paraîtront singulièrement pénétrantes et stimulatrices.

L. Malevez, S. I

G. Söhngen, G. Englhardt, M. Grabmann, etc. — *Aus der Theologie der Zeit.* Ratisbonne, Gregorius-Verlag, 1948, 20 × 13 cm., 230 p. Prix : cart. 6 Marks.

Quelques théologiens allemands ont réuni, sous ce titre, des études très variées quant à leur objet, mais qui ont en commun un même intérêt aux thèmes théologiques principaux de notre temps. Bornons-nous à signaler celles qui nous ont paru les plus significatives. De Mgr Grabmann (récemment décédé), *Die Berechtigung der spekulativen Theologie nach der Auffassung des heiligen Thomas von Aquin*; pour cette question de « la légitimité de la théologie spéculative » selon saint Thomas, le savant médiéviste a enquêté avant tout dans l'œuvre de jeunesse qu'est le Commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce, dont l'importance n'avait guère été reconnue jusqu'à présent que par le P. Chenu. Du P. Karl Rahner, *Probleme heutiger Mariologie* : l'auteur y soumet à une critique pénétrante l'ouvrage récent de H. Köster, *Die Magd des Herrn* (1947) : traitant de la médiation de Marie, Köster s'efforce d'accorder dans une synthèse supérieure et les tenants d'une participation de Marie à la « rédemption objective » et ceux des théologiens qui ne reconnaissent à la Vierge qu'un rôle, d'ailleurs universel, dans l'application des mérites du Christ; mais le P. Rahner estime et montre ici que cet essai manque son but. Enfin, recommandons particulièrement la belle étude de M. Schmaus, *Das Eschatologische im Christentum* : avec un rare bonheur de formules, elle réussit à montrer qu'aux termes de la théologie biblique, la vie présente du chrétien se déroule à la fois sous le signe de la croix et sous le signe des « choses dernières ».

L. Malevez, S. I.

I. Montuclard, J. Dumazedier, etc. — *Délivrance de l'homme.* Coll. Jeunesse de l'Église, n° 7. Petit-Clamart, Edit. Jeunesse de l'Eglise, 1947, 24 × 19 cm., 182 p. Prix : 160 frs franç.

Combien difficile la condition de l'homme chrétien ! Il doit tout à la fois affirmer une certaine réalité du salut de l'homme par l'homme et accueillir dans sa plénitude le salut de l'homme par Dieu ! Le présent Cahier apporte des lumières à la solution de cette énigme. Quelques noms et quelques titres : *L'existentialisme de Sartre et le salut chrétien,* par L. B. Geiger; *Obscurcissement de la notion de salut,* par L. Kammerer; *Présence du Sauveur,* par A. Hayen; *Le salut, œuvre de Dieu, esprit du barthisme,* par le Pasteur Maury, etc. Sans aucun doute, ces divers essais aideront le lecteur à rendre à sa notion du salut une plénitude dont elle est trop communément dépourvue.

L. Malevez, S. I.

P. K. Bastable. — *Desire for God.* Does man aspire naturally to the beatific vision? An analysis of this question and of its history. Londres et Dublin, Burns Oates & Washbourne, 1947, 23 × 15 cm., 178 p. Prix : 12/6 d.

Cette étude apporte une contribution intéressante et utile à la solution du difficile problème de la finalité de l'esprit. On lui saura gré surtout de nous remettre sous les yeux et d'analyser sobrement les quelques textes principaux de Duns Scot, régulièrement omis par les théologiens thomistes récents. Après un exposé de la pensée de saint Thomas, de Scot et de Suarez sur le désir de Dieu, l'auteur croit devoir conclure contre la présence naturelle de ce désir, au nom de la seule conception catholique possible de la surnature. Conclusion qui, chacun le sait, n'a pas la faveur d'un grand nombre de théologiens actuels, en tête desquels l'auteur place justement les PP. Rousselot et de Broglie.

Nous ne lui ferons pas grief de n'avoir pas tenu compte de *Surnaturel* du P. de Lubac : l'auteur achevait sa tâche peu après la parution de cet ouvrage. Mais il est dommage pour lui que sa problématique se trouve, de ce fait, notablement dépassée. L. Malevez, S. I.

S. I. Dockx, O.P. — *Fils de Dieu par grâce.* Paris, Desclée de Brouwer, 1948, 24 × 16 cm., 150 p. Prix : 80 frs belges.

Le titre de ce bel ouvrage n'en indique guère, comme nous le verrons tout à l'heure, l'objet précis. En réalité, il traite de la déification du chrétien par la grâce, selon la théologie de saint Thomas, déification de l'ordre présent que, en bonne méthode, il ne se permet d'élucider qu'après avoir étudié la déification des bienheureux. Naturellement, l'auteur fonde la déification du chrétien sur le fait de l'habitation de Dieu dans l'âme juste. Mais son apport propre, dans la théologie contemporaine de ce sujet, consiste en cette remarque : la grâce sanctifiante s'accompagne de la vertu de charité : c'est par cette vertu que nous aimons, ici-bas, Dieu par essence, que nous inaugurons cette déification parfaite de l'au-delà où c'est ce même Dieu, dans son essence, que nous verrons.

Nous ne pouvons que recommander chaleureusement à la méditation du lecteur cette œuvre remplie de doctrine savoureuse et profonde. Nous nous permettrons seulement d'observer que, sur le point précis de la filiation adoptive, elle reste un peu en deçà de ses promesses. Selon l'auteur, notre filiation se réfère de la même manière aux trois personnes, soit qu'on l'envisage du côté de son principe, mais soit aussi du côté de son terme. Nous voulons bien admettre que telle soit bien en effet la pensée de saint Thomas. Mais tous les théologiens modernes ne le pensent pas. Et par exemple, le P. Mersch (*La Théologie du Corps mystique*, t. II, p. 44) relève une série de textes de la *Somme Théologique* et d'autres ouvrages où, selon lui, « l'adoption apparaît en rapport spécial avec la personne du Fils, elle est une participation au Fils » ; et il nous paraît que ces indices étaient, en effet, assez significatifs pour mériter, ici, un examen. D'autant plus que, quoi qu'il en soit de la pensée de saint Thomas, on peut se demander si l'affirmation spontanée du chrétien n'est pas celle d'une relation propre au Père qui est dans les cieux ; quand elle invoque le Père, l'âme chrétienne se borne-t-elle à attribuer au Père une paternité qu'il aurait en commun, à notre égard, avec les deux autres Personnes ? Ne croit-elle pas qu'elle exerce une mystérieuse participation à la filiation terminée au Fils unique ? L. Malevez, S. I.

J. Rivière. — *Le dogme de la rédemption dans la théologie contemporaine.* Albi, chez Monsieur le Chanoine Lombard, aumônier au Bon-Sauveur, 1948, 25 × 17 cm., xx-550 p. Prix : 800 frs franç.

Remercions les amis de feu M. Jean Rivière d'avoir assuré la publication de cet ouvrage. Au fait, elle n'a pas exigé d'eux un labeur démesuré, puisque, nous disent-ils, l'ouvrage était entièrement achevé à la mort de son auteur.

Nous y recevons un beau cadeau : le dépouillement de la production théologique sur l'idée de Rédemption, depuis le début du siècle. De nombreuses pages en avaient déjà paru dans divers périodiques, sous forme de recensions très développées, mais d'autres voient ici le jour. Ainsi que l'écrit l'auteur, « toutes ensemble deviennent par leur groupement comme une sorte d'enquête objective propre à renseigner sur les mouvements d'idées qui se manifestent en la matière », et elles procurent donc « les éléments d'un *status quaestionis* bien au point » (p. II). Elles sont distribuées en trois grandes parties : Problème de la tradition catholique; problèmes de théologie positive; problèmes de théologie systématique.

Observateur extraordinairement diligent de ce domaine de la théologie, M. Rivière n'a certainement pas laissé échapper beaucoup de publications importantes et l'on peut penser que la bibliographie critique dressée par lui (V-XIX) est à peu près exhaustive; pareillement, les pages publiées ici n'ont pas manqué, on peut en être sûr, de discerner infailliblement, parmi les travaux contemporains, ceux qui méritaient d'être pris en considération de ceux qu'il ne fallait traiter que par le silence. Une omission, pourtant, doit nous étonner : celle de la sotériologie de Barth et de Brunner : les noms en sont même ignorés : et pourtant, leur théologie de la Rédemption a exercé, sur le protestantisme orthodoxe de langue allemande, une influence autrement pénétrante que les minces ouvrages de Steffen et de Jelke, seuls ici nommés (pp. 395-398).

A travers ces pages de critique, la doctrine positive de l'auteur, déjà connue par des ouvrages antérieurs, ne laisse pas de transparaître. Et elle revient à ceci : la rédemption est la compensation, la satisfaction offerte à la sainteté de Dieu, au nom de frères coupables, par les hommages de l'Homme-Dieu. Or, dans cette doctrine de la satisfaction, gardons-nous d'incorporer essentiellement la circonstance de la souffrance et l'expiation pénale. C'est la dignité de la personne du Christ et la perfection de son acte intérieur d'oblation qui constituent formellement son œuvre satisfactoire. La passion n'intervient qu'à titre de circonstance contingente : simple élément matériel, donc logiquement accidentel et facultatif, dont la personne et les sentiments du Rédempteur firent le sens et le prix (p. 481). Telle serait la vraie pensée de saint Anselme, telle aussi celle de saint Thomas, là du moins où il propose *ex professo* sa doctrine de la Rédemption (car, ici et là, des *obiter dicta*, M. Rivière en convient, rendent un autre son).

Nous le voulons bien : l'acte rédempteur est formellement l'acte intérieur du Christ, présentant, en raison de sa perfection même, toutes les qualités d'une réparation adéquate à la grandeur du péché. Mais il n'en reste pas moins qu'en fait cet acte intérieur s'est volontairement matérialisé dans la passion et dans la mort, et a pris par là le sens et la portée d'une expiation pénale. Pourquoi l'a-t-il fait, pourquoi l'élément que M. Rivière appelle « formel » a-t-il voulu informer cette matière ? Cette question se pose nécessairement à la pensée chrétienne : aussi longtemps qu'elle se refuse à y répondre, elle n'a pas élucidé l'essence de la Rédemption. Et c'est cette question que se sont posée le P. Augier et Blondel, critiqués en cela bien à tort par M. Rivière (pp. 483-506 et pp. 445-470). Il leur reproche d'avoir donné à entendre que la justice divine réclamait la mort du Christ. Mais quand le P. Augier parle de « l'exigence divine » relative à l'expiation par la croix, il est manifeste qu'à la manière de tous les théologiens, il entend simplement par là la raison de convenance. Quelle est cette dernière, il s'est essayé à la pénétrer, vaille que vaille. Peut-être pourrait-on dire qu'une volonté intérieure de réparation ne peut s'estimer ni parfaite ni même simplement sincère et authentique si elle ne se vérifie pas elle-même dans l'acceptation d'une peine expiatrice : telle serait la raison pour laquelle il a convenu que la volonté satisfactoire du Christ embrassât la passion et la croix. Mais quoi qu'il en soit, il faut louer le théologien soucieux d'assigner ici une raison : M. Rivière semble condamner toute tentative : ce faisant, c'est la Rédemption elle-même, dans l'essence concrète qu'elle a voulu prendre, dont il nous interdit par là l'intelligence.

L. Malevez, S. I.

## THEOLOGIE HISTORIQUE

### *Moyen âge*

M. Grabmann. — *Das Seelenleben des heiligen Thomas von Aquin.* Fribourg, Paulusverlag, 1949, 19 × 12 cm., 126 p.

Issu de conférences prononcées il y a vingt-cinq ans à Ulm, à Olten et à Leipzig, au 600e anniversaire de la canonisation, ce petit volume est une nouvelle édition, remaniée et complétée, des pages publiées en 1924 en double édition. C'est, malheureusement aussi, le dernier ouvrage sorti de la plume du sympathique et savant historien, qui s'était spécialisé dans l'étude de la théologie scolastique, de sa préparation au XIIe siècle, des nombreux matériaux aristotéliciens que lui apportaient les traductions latines, et de l'éclat que lui confère l'œuvre de saint Thomas. Dans cet élégant petit livre, l'auteur a fait passer une fois de plus toute son âme, pleine d'admiration pour son héros, dont il décrit objectivement le portrait moral, d'après le contenu de ses écrits et les nombreux documents du procès de canonisation (p. 13-31) ; puis, il en analyse les principaux traits, sagesse, charité, sérénité (p. 32-106), avec une sympathie qui affine sa perspicacité, pour finir par une page émue sur ce qui fait le centre de cette âme, le Christ (p. 107-124), aliment de la pensée et de la vie intime du grand docteur. J. de Ghellinck, S. I. (†)

J. Deferrari & M. I. Barry. — *A Lexicon of St. Thomas Aquinas based on the Summa Theologica and selected passages of his other works.* Fasc. I. Washington, Catholic University of America Press, 1948, 28 × 23 cm., x-262 p.

Cet in-4° carré constitue le premier fascicule (A-C) d'un monumental ouvrage, qui fera certainement époque dans l'histoire du thomisme, en même temps qu'il illustrera l'institution sous les auspices de laquelle il a pu être réalisé. Il ne s'agit de rien moins que d'un dictionnaire complet de la Somme théologique de S. Thomas, qui en reprend chaque mot, même de simples prépositions comme *ab* et des noms propres comme Aaron, pour préciser le sens qu'ils ont dans le vocabulaire du saint Docteur et l'évolution de ce sens s'il y a lieu, et signaler les endroits de la Somme où ils sont employés, ainsi que les principaux passages des autres œuvres de S. Thomas où on peut les rencontrer. Œuvre gigantesque, comme on le voit, et bien de nature à faire reculer les plus courageux des lexicographes, quand on songe qu'elle suppose, pour être réalisée avec succès, une compétence éprouvée en matière de philosophie et de théologie scolastique et une grande familiarité avec la pensée de S. Thomas, et qu'elle demande en plus un dépouillement ligne par ligne, mot par mot, des milliers de pages que comporte la Somme théologique. A en juger par le présent fascicule, on peut dire, croyons-nous, que cette œuvre, malgré la somme immense d'efforts qu'elle demandait et l'attention minutieuse qu'elle requérait pour être menée à bien, est vraiment une réussite magnifique, dont il faut féliciter le Dr Deferrari et ses collaborateurs. Des articles comme par exemple ceux qui concernent les termes d'*actus,* de *bonum,* de *cognitio,* présentent en des tableaux systématiques très détaillés, les sens multiples de ces termes si importants, avec les citations in extenso des textes qui les expliquent : si bien qu'on peut trouver dans chacun de ces articles la matière complète d'une étude de la notion correspondante.

Cet ouvrage comble vraiment une lacune que ressentaient vivement tous ceux qui avaient à consulter les ouvrages de S. Thomas : où retrouver, dans cette masse de volumes au texte compact, les endroits intéressant les questions qu'on étudie ? On voit de quel précieux secours sera pour de telles recherches un ouvrage comme celui-ci. Sans doute la *Tabula aurea* de Pierre de Bergame rendait déjà pour cela de réels services, mais l'absence d'ordre systématique dans la classification des significations des divers termes en rendait l'usage

laborieux. Déjà aussi, dans ce sens, le *Thomas Lexicon* de L. Schultz marquait un sérieux progrès; les auteurs du présent ouvrage reconnaissent d'ailleurs qu'il leur a été très utile; mais il était bien loin d'épuiser le vocabulaire de S. Thomas, car il se bornait aux termes philosophiques et théologiques; et de plus, l'éditeur Herder ayant renoncé à le réimprimer, il était devenu presque introuvable. Sans doute le présent dictionnaire ne concerne que la Somme théologique, mais bien rares, croyons-nous, seront les notions de quelque importance pour l'intelligence du thomisme qui ne se rencontreraient pas dans cette œuvre capitale, synthèse et dernière expression de la pensée du saint Docteur. D'ailleurs, comme nous l'avons dit, des citations tirées des autres œuvres de S. Thomas viennent compléter quand il le faut les passages tirés de la Somme. Disons en plus que les auteurs du présent ouvrage envisagent, évidemment pour un avenir qui n'est pas tout proche, un *Lexicon* s'étendant à l'ensemble de l'œuvre de S. Thomas.

Dans un ouvrage comme celui-ci, où chaque page comporte un si grand nombre de références, il serait presque miraculeux que l'une ou l'autre ne soit pas fautive; bien rares cependant, et de peu d'importance sont celles que nous avons pu découvrir après un examen assez poussé (par exemple : p. 258, col. I, l. 9, SS.Q.94 au lieu de 99). Peut-être aussi pourrait-on regretter que les divisions principales des articles d'une certaine étendue ne soient pas marquées d'une manière plus claire. Ceci soit dit d'ailleurs sans vouloir diminuer la valeur et les mérites exceptionnels du présent *Lexicon*, qui sera certainement un instrument de travail indispensable à tous ceux qui étudient l'œuvre et la pensée de S. Thomas. Ed. Brisbois, S. I.

S. Thomas d'Aquin. — *Somme théologique. La prudence.* 2e édit. Traduction française par Th. Deman, O.P. Coll. Editions de la Revue des jeunes. Tournai, Desclée & Co, 1949, 17 × 10 cm., 554 p. Prix : 75 frs belges.

Ce volume, qui présente en deuxième édition le traité de S. Thomas sur la prudence (*Summ. theol.*, 2a 2ae, qu. 47-56), n'est pas une simple réimpression de la précédente édition; il constitue en quelque sorte un nouvel ouvrage, dans lequel la traduction du texte latin et les notes explicatives ont été reprises et renouvelées peut-on dire sur nombre de points. L'auteur y a ajouté en appendices une série de « Renseignements techniques » visant à dégager toute la profondeur et l'actualité de la doctrine thomiste de la prudence morale; si bien que les dimensions de l'ouvrage primitif en ont été presque doublées. On ne saurait, croyons-nous, assez féliciter le Père Deman de l'effort qu'il a fait pour rendre à cette « sagesse morale pratique » que représente la vertu de prudence entendue selon S. Thomas, comme aussi à la conscience morale dont elle est le complément nécessaire, le rôle capital qu'elles ont à remplir dans la vie morale de l'homme, rôle que malheureusement nombre de moralistes modernes ne comprennent plus. Ed. Brisbois, S. I.

S. Thomas d'Aquin. — *Somme théologique.* T. I. 1a 2ae, Questions 22-30. *Les passions de l'âme.* Traduction de M. Corvez, O.P. Coll. Editions de la Revue des jeunes. Tournai, Desclée & Co, 1949, 17 × 10 cm., 302 p. Prix : 40 frs belges.

Ce nouveau volume de la traduction de la Somme théologique de S. Thomas, publiée par les Editions de la Revue des Jeunes, est consacré aux passions en général (nature, causes, effets, remèdes), et à la plus importante d'entre elles, la passion de l'amour. Deux autres volumes, encore à paraître, constitueront avec celui-ci le commentaire complet du Traité des passions de l'âme de S. Thomas. Des notes explicatives et des renseignements techniques, s'étendant sur plus d'un tiers du présent volume, éclairent le texte du S. Docteur, et font apparaître que sa doctrine, confrontée avec les conclusions de la psychologie moderne, n'a nullement perdu sa valeur. Ed. Brisbois, S. I.

*Analecta Gregoriana.* Series fac. theol. Section B. Rome, Pont. Univ. Gregoriana, 24 × 16 cm.

XXXVIII (n. 16). Z. Alszeghy, S. I. — *Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe bei dem hl. Bonaventura.* 1946, 300 p.

XL (n. 17). M. Flick, S. I. — *L'attimo della giustificazione secondo S. Tomaso.* 1947, 208 p.

XLII (n. 18). Cyril O. Vollert, S. I. — *The Doctrine of Hervaeus Natalis on Primitive Justice and Original Sin,* as developed in the controversy on original sin during the early decades of the fourteenth century. 1947, 340 p.

Ces trois solides et intéressantes études, parues dans les *Analecta Gregoriana,* placent le lecteur à la grande époque de la pensée scolastique et en face de questions importantes dans tout le développement de la doctrine; les théologiens seront heureux de les voir traiter avec cette ampleur et ce sérieux. Une bibliographie, détaillée parfois, accompagne chaque volume; un seul ajoute une table alphabétique des noms propres, très utile. Pourquoi la collection ne l'exige-t-elle pas uniformément pour chacun de ses fascicules ? Le P. Flick traite du moment de la justification d'après saint Thomas, les deux autres de l'essence de la charité ou de l'amour chez saint Bonaventure, ou de l'essence de la justice originelle et du péché originel dans les premières dizaines d'années qui suivent la mort de saint Thomas. Le premier de ces problèmes a suscité pas mal d'études depuis le commencement du XX^e^ siècle; accompagnées pour le premier surtout, dans ces dernières années, de discussions sur la vraie pensée de saint Thomas, et sur l'interprétation du décret du concile de Trente (Denzinger 796 et 799). Le P. Flick a eu le mérite d'envisager non seulement les principaux passages de saint Thomas, surtout le « Commentaire des Sentences », XVII, 1, la « Prima Secundae », question CXIII, II, le « De Veritate », question XXVIII, outre le « Quodlibet IV » et les commentaires scripturaires; mais il a tenu à placer ces textes dans l'ensemble du système philosophique et théologique de saint Thomas. Il conclut (p. 199-200) que vraiment selon le saint Docteur, l'acte de contrition, dernière disposition à la grâce, procède de la volonté en tant que celle-ci a déjà été élevée par les « habitus infusi », et que l'enseignement de saint Thomas comporte l'unité de justification dans et en dehors du sacrement, en exigeant dans l'une et l'autre éventualité comme élément essentiel un acte de contrition; il indique ainsi la position de saint Thomas par rapport à l'attritionisme; celui-ci peut donc, dit l'auteur, être compté parmi les attritionistes en ce sens qu'il admet pour un pécheur seulement « attritus » la possibilité de la justification par le moyen sacramentel, mais il ajoute que cette position diffère de celle des attritionistes modernes parce que pour saint Thomas la justification sacramentelle ne s'opère pas, régulièrement, sans un acte de contrition. Sa conclusion prend une position moyenne entre les attritionistes de jadis et les attritionistes d'aujourd'hui.

Le livre du P. Flick ne manquait pas non plus d'interroger un certain nombre des prédécesseurs de saint Thomas, comme de ses commentateurs. On ne peut que l'en louer, car la situation de saint Thomas s'éclaire de plus en plus par cette lumière sur la position des problèmes déjà avant son temps. Le livre du P. Alszeghy le fait dans une proportion beaucoup plus forte, car cette question de l'essence de l'amour a beaucoup attiré les esprits au moyen âge; on a même voulu y voir des accointances avec le problème de l'amour courtois suscité par la littérature des troubadours. L'ouvrage est en partie une discussion ou mieux un prolongement du pénétrant travail de défrichement, entrepris jadis par le regretté P. Rousselot en 1908. Le P. Alszeghy le rectifie par endroits et le complète par quelques aspects nouveaux. Dans un plan un peu compliqué, sa division générale de la doctrine théorique des médiévaux sur l'amour, qui correspond à peu près à celle de Rousselot, distingue l'amour à prépondérance subjective et l'amour à prépondérance objective, avec pour chacun d'eux le type extatique et le type physique. Après l'examen de la méthode des recherches chez ses prédécesseurs (p. 10), l'auteur étudie chez saint Bonaventure la description de l'amour de Dieu, ou de la charité (p. 36),

ensuite son explication (p. 106) avant et après la chute, puis dans l'état de sainteté (p. 129), avec sa définition (p. 129), sa réalisation et la conciliation de quatre grandes antinomies (p. 160), enfin dans l'état de gloire (p. 188); le chapitre suivant est consacré à la « typologie » de l'amour (p. 192), expression dont on commence à abuser; le dernier, le chapitre V, le plus développé (p. 212-283), au développement de la forme fondamentale extatique de l'amour à prépondérance objective, dans l'ascétisme monacal (p. 212), dans l'« amour nouveau style » à l'époque des troubadours, des croisades et de François d'Assise (p. 225), dans la mystique de saint Bernard et de Richard de Saint-Victor (p. 238), dans la scolastique (p. 264). Ces indications montrent la richesse du livre et l'envergure du coup d'œil qui, malgré les complications de son plan, embrasse les problèmes les plus vastes dans toute leur amplitude et en dégage des vues toujours instructives, souvent neuves, pas toujours lumineuses, et par-ci par-là sujettes à discussion, car la matière est compliquée. L'auteur a étudié intelligemment les auteurs qu'il met en vedette. Le chapitre sur l'amour courtois est plutôt ébauché, ou même seulement pressenti, et devrait davantage tenir compte des derniers travaux, en sens très divers, sur la matière. Mais tout l'ouvrage montre le penseur et fait réfléchir. Sur Philippe le Chancelier, l'auteur a eu raison de puiser directement dans le manuscrit 7669 de la Vaticane; mais il aurait pu s'aider aussi des savantes études de dom Lottin

De caractère non moins doctrinal que les deux précédentes, l'étude sur la justice primitive de l'homme et le péché originel se présente dans un cadre historique, ou mieux dans un double cadre historique, qui en fait mieux ressortir les traits et le développement durant les vingt ou cinquante années qui suivent la mort de saint Thomas. C'est en même temps une importante contribution aux discussions récentes sur l'idée de saint Thomas, à propos des relations entre la grâce sanctifiante et la justice originelle, et une discussion très lucide des arguments en présence pour la thèse de Durand de Saint-Pourçain et pour celle de saint Thomas durant la génération qui suit sa mort : chapitre de théologie dogmatique et d'histoire du dogme du péché originel extrêmement intéressant et instructif. L'auteur a été bien avisé de mettre en rapport les deux grandes questions. De là, l'ordre de sa marche : d'abord le problème de la justice originelle chez le Docteur angélique. Dans la controverse récente il conclut que la définition du péché originel par la privation de la seule grâce sanctifiante ne peut être prise pour la définition donnée par saint Thomas; mais entre la grâce sanctifiante et la justice originelle, il ne voit, avec Garrigou-Lagrange, Huarte et Hugon, qu'une distinction inadéquate. De là, il passe au même problème chez Hervé de Nédellec, chez ses adversaires et ses partisans (p. 11); ensuite, à la controverse sur le péché originel, d'abord avec Henri de Gand (p. 150), puis avec Durand de Saint-Pourçain, dans ses trois phases successives, marquées par la première rédaction de Durand (p. 236), puis par sa seconde rédaction de son commentaire sur les Sentences (p. 287), enfin par une troisième après la canonisation du Docteur (p. 304); un dernier chapitre (p. 316) est consacré à Pierre Auriol et au Quodlibet IV d'Hervé. Avec l'utilisation des œuvres de Guido Terreni, de Bernard Lombardi, de l'énigmatique Durandellus et de quelques autres, ce sont les pages qui apportent une documentation nouvelle, en partie inédite; le reste est pris à la précieuse collection de documents fournie dans le « Spicilegium sacrum Lovaniense » en 1930, par le P. Martin, qui avait eu le principal rôle en attirant l'attention sur cette importante controverse. L'œuvre du P. Vollert met dans un saisissant relief la caractéristique d'Hervé de Nédellec, qui donne un coup de barre décisif pour le triomphe du thomisme, non pas tant par la valeur originale de son esprit, que par la fermeté de sa défense de saint Thomas, sous la pression des circonstances de la lutte qui le stimule : ces deux traits résument toute la position d'Hervé de Nédellec. Netteté des concepts, clarté d'expression sûre d'elle-même et richesse de documentation, sont à signaler parmi les qualités de ce travail.

J. de Ghellinck, S. I. (†)

O. Lottin, O.S.B. — *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles.* T. III : *Problèmes de morale.* 2^e partie (I et II). Louvain, Abbaye du Mont-César; Gembloux, Duculot, 1949, 25 × 17 cm., 790 p.

Dom Lottin est connu depuis longtemps dans les milieux scientifiques pour les importants travaux qu'il a consacrés à l'histoire doctrinale de la philosophie et de la théologie scolastique du moyen âge. Professeur de morale à l'Abbaye du Mont-César de Louvain, il s'est particulièrement intéressé, dans ses recherches historiques, aux questions de morale et aux problèmes de psychologie qu'elles impliquent. De nombreux articles et études parus au cours de ces vingt-cinq dernières années dans de multiples périodiques et recueils scientifiques ont consigné les résultats de ces recherches. Leur grand intérêt, tant au point de vue doctrinal que pour l'histoire de l'ancienne scolastique, faisait vivement désirer par tous ceux qui étudient ces matières qu'ils fussent réunis en volumes. Pressé par ses amis, et désireux lui-même de compléter et de mettre au point les conclusions de ses premières recherches en tenant compte des nouveaux documents mis au jour dans ces dernières années par l'exploration progressive des fonds manuscrits du moyen âge, Dom Lottin s'est décidé à cette publication. C'est ainsi que parut en 1942 le premier tome d'un monumental ouvrage ayant pour titre : Psychologie et Morale aux XII^e^ et XIII^e^ siècles. Ce premier volume reprenait, améliorés et enrichis de nouveaux documents et de nouvelles études, les résultats des recherches de l'auteur sur les questions de psychologie; la N.R.Th. en a rendu compte dans son numéro de Juillet-Août 1946 (p. 470). Le second tome, consacré aux problèmes de morale, fut publié en 1948. C'est le tome troisième et dernier que nous avons sous les yeux. Il est consacré comme le précédent aux questions de morale, et comprend deux importants volumes. Dans chacun de ces trois tomes, chaque question est étudiée suivant son évolution historique, soit chez un même docteur, soit chez ceux qui en ont successivement traité; et à ces études sont joints de très nombreux textes inédits jusqu'ici. Voici la liste des questions étudiées dans les deux volumes que nous recensons : Nature du péché d'ignorance depuis le XII^e^ siècle jusqu'au temps de S. Thomas; Le problème de l'« Ignorantia iuris » de Gratien à S. Thomas d'Aquin; Les premières définitions et classifications des vertus au moyen âge; Les vertus cardinales et leurs ramifications chez les théologiens de 1230 à 1250; La connexion des vertus chez S. Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs; Les débuts du traité de la prudence au moyen âge; Note sur la justice et deux questions connexes; Les dons du Saint-Esprit à l'époque de S. Thomas d'Aquin; Les vertus morales infuses pendant la seconde moitié du XII^e^ siècle; Le rôle de la raison dans la morale albertino-thomiste; Pour un commentaire historique de la morale de S. Thomas d'Aquin; Appendices, comprenant principalement des textes inédits (70 p.). Le dernier volume se termine par une série de tables embrassant sous ses divers aspects la matière de l'ensemble de l'ouvrage. Parmi ces tables nous devons signaler la première intitulée : « Table chronologique des écrits et leur influence littéraire »; elle indique non seulement la suite chronologique des docteurs médiévaux étudiés dans l'ouvrage, mais aussi la liste de leurs œuvres, les recueils où on peut les trouver et les influences subies ou exercées par chacun d'eux; des notes au bas des pages signalent les travaux les plus récents des médiévistes appuyant les conclusions de l'auteur. Cette table, comme on peut facilement s'en rendre compte, résultat de longues années de recherches patientes et d'immenses lectures, constituera certainement un précieux instrument de travail pour tous ceux qui ont à œuvrer dans le vaste champ de la tradition scolastique du moyen âge.

Qu'il nous soit permis, en terminant ce compte rendu, de féliciter l'auteur pour l'ensemble de son œuvre scientifique et doctrinale, dont le présent ouvrage, fruit de toute une vie de recherches consciencieuses et sagaces, est le magnifique témoignage. Ed. Brisbois, S. I.

P. Dempsey, O.F.M.Cap. — *De principiis exegeticis S. Bonaventurae.* Rome, Collegium S. Laurentii a Brundisio. Cork, St. Bonaventure's, 1945, 26 × 17 cm., XII-100 p.

Après un bref aperçu de l'époque de saint Bonaventure, l'auteur de cette monographie passe en revue les différents aspects de la doctrine exégétique du S. Docteur : l'inspiration (existence, nature, effet), le canon biblique, les

sens de l'Ecriture, les critères littéraires et théologiques de l'interprétation. L'exposé est clair, parfois un peu simpliste. Quant à l'origine des connaissances dont dispose l'auteur sacré, la « revelatio » postulée par saint Bonaventure se ramènerait au « jugement sur la science reçue (par voie naturelle) » (p. 19). De fait, « revelare » désigne parfois l'« illustratio naturalis », quand il s'agit de « philosophie » (p. 11 n. 5) ; cependant d'autres textes du saint Docteur, cités par le R. P. Dempsey, opposent très nettement « per humanam investigationem tradita » à « per revelationem divinam » (p. 31 ; cfr p. 51). Surtout dans la perspective de la « prophétie », le prophète ne peut pas prévoir l'avenir « nisi adiuvetur a divina luce superirradiante » (p. 19). Le caractère « instrumental » de l'hagiographe ne nous semble guère insinué par l'affirmation de saint Bonaventure, selon laquelle la parole divine appartient tant à Dieu qu'au prophète (p. 27). — Quant aux sens multiples de l'Ecriture, certes saint Bonaventure reconnaît un sens littéral « quem exterius verba sonant » (p. 59), qui se restreint aux « mundanis naturis » (p. 62) ; toutefois il préfère de loin le sens « spirituel » allégorique, tropologique ou anagogique. Dès lors, il semble exagéré de prétendre que le saint Docteur considère le sens littéral comme le sens « primaire et principal » de la Sainte Ecriture (p. 62). Cette étude très soignée révèle une fois de plus le manque, parfois déroutant, chez les auteurs du moyen âge, d'une préoccupation historique pour expliquer la genèse concrète des textes sacrés. J. De Fraine, S. I.

D. Pacetti, O.F.M. — *De sancti Bernardini Senensis operibus. Ratio criticae editionis.* Coll. Commissio operibus S. Bernardini Senensis edendis praeposita, I. Florence (Quaracchi), ad Claras Aquas, 1947, 26 × 18 cm., VI-262 p., XXIV tab.

Ce beau volume de 250 pages, imprimées sur beau papier, bourrées de renseignements, de notes et de chiffres, accompagnées d'une bonne vingtaine de photographies d'autographes, est le prélude d'une édition critique des « Opera » de saint Bernardin de Sienne. On ne peut que s'en réjouir : avec Jean de Capistran, Robert de Licio, Bernardin de Feltre et divers autres, l'Ordre franciscain a eu au XV^e^ siècle en Italie toute une lignée de puissants prédicateurs, dont Bernardin de Sienne est une des plus remarquables figures, apôtre du saint Nom, de la confession, de l'apaisement des haines. On sait que les éditions de Venise, par le P. Pierre Rodolphe de Tossignano en 1591, et de Paris en 1635, par Jean De la Haye, celle-ci plusieurs fois réimprimée depuis, laissent beaucoup à désirer : omissions d'œuvres importantes, admission de pseudépigraphes, inexactitudes et fautes multiples. C'est ce qui a arrêté pendant soixante-dix ans la nouvelle publication à laquelle avait songé l'ordre franciscain en 1869, mais que depuis lors le vaillant « Archivum franciscanum historicum » n'avait pas perdue de vue. Cette fois, la Commission de Quaracchi (Florence), à laquelle a été confié le travail en mars 1940, nous donne les résultats de ses travaux. L'enquête a été fructueuse. On peut le voir par le grand nombre de témoins du texte, alignés avec tous les détails techniques de leur description, dans les cinq parties : œuvres latines sûrement authentiques imprimées (p. 3), manuscrites (p. 48), perdues (p. 81), œuvres latines douteuses (p. 92) et apocryphes (p. 102), œuvres en langue vulgaire, surtout sur la confession (p. 115), sermons pris à la volée à la façon des « reportata » de l'école (p. 127), enfin lettres et sources biographiques (p. 207) où je ne trouve pas mentionnée la belle vie par Thureau-Dangin.

Une sixième partie, qui aurait pu s'appeler tout aussi bien une deuxième section du livre, donne les règles générales de l'édition et les classements des manuscrits, pour lesquels les éditeurs ont eu la bonne fortune de prendre comme guide pas mal d'autographes du saint. Cette partie, destinée surtout aux collaborateurs, sera examinée de près et complétée par les spécialistes, dans la continuation de leurs investigations, qu'avait parfois entravées la guerre et ses suites. Mais dès maintenant, des données un peu sèches réunies dans ce livre, le lecteur pourra induire l'intérêt qui s'attache à l'œuvre de saint Bernardin, à l'ascendant de sa personnalité et de sa parole, à la lumière que projette sa prédication sur l'Italie du Nord entre 1417 et 1444, sur les tendances

des mœurs, sur les doctrines et les dévotions chrétiennes, sur la technique aussi de la composition des sermons, où l'*Itinerarium*, encore, inédit sera précieux. Nous souhaitons plein succès à l'édition très intelligemment abordée. Quelques fautes d'impression p. 96 (Koelhoff), p. 191, 210 (« editus »), p. 254, etc.

J. de Ghellinck, S. I. (†)

Clarissa P. Farrar et Austin P. Evans. — *Bibliography of English Translations from Medieval Sources.* Coll. Records of Civilisation Sources and Studies, XXXIX. New York, Columbia University Press, 1946, 23 × 16 cm., xiv-534 p. Prix : 7,50 $.

A première vue, le titre risquera de mettre en question pour beaucoup de lecteurs l'utilité de pareille nomenclature; expérience faite, quand ils verront alignés près de 3900 traductions, ils changeront complètement d'avis, et seront profondément reconnaissants aux auteurs d'avoir eu le courage d'affronter pareille besogne, qui a demandé quinze années de recherches, et de l'avoir menée à bonne fin avec bon sens, sagacité et compétence. Il suffira de lire la préface pour se rendre compte de leur clairvoyante compréhension de la matière, et de l'intelligente utilisation des bibliographies spéciales savantes, encore que certaines omissions indiquées p. XI soient discutables. Le plan de l'œuvre se restreint aux sources littéraires, avec exclusion des pièces officielles et de la pure documentation. Mais en ce point encore une fois, la ligne de démarcation est nécessairement capricieuse. Les lecteurs de la revue, intéressés à la théologie sous toutes ses formes, à la philosophie, à l'histoire de l'Eglise, à la patrologie, à l'hagiographie, à l'histoire des missions, seront surpris du nombre de renseignements mis à leur disposition. Qu'ils prennent au hasard les mots de « Augustine (n. 418-485), Boèce, Bonaventura, Chester, China, Imitatio, Liturgy and ritual (n. 2467-2574), Plays, Tertullian, Teaching of the twelve Apostles, Thomas Aquinas », pour s'en assurer. Sans doute, ce volume ne leur donne que les traductions de langue anglaise; mais il leur fournit une documentation extraordinairement copieuse, notamment sur les textes philosophiques, scientifiques, arabes, syriaques et autres, qu'on ne s'attendrait pas à trouver aussi nombreux, réunis ici. Qu'il y ait des lacunes ou des classements contestables, par exemple pour Jean de Monte-Corvino ou pour Ludolphe de Saxe, Aelfric, « Penitentiale », Pline, c'était inévitable, et il ne faudrait pas en tenir rigueur aux auteurs. Ils sont assez sages aussi pour attendre de l'expérience dans l'usage du répertoire le soin de fixer certains principes de la classification adoptée. Ils méritent les remerciements et les félicitations de tous ceux qui tireront parti de ces richesses.

J. de Ghellinck, S. I. (†)

*Les Gérants :* ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

*Administrateur-délégué :* LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*